۲۹۷/۰۸
ن۳۷۹م
۶۷۵۵۳
کتابخانه آستان قدس مشهد

۲۹۷/۰۸
ن۳۷۹م
۱۳۰۵
معاونت هماهنگی - اداره مخطوطات

(شناسنامه چاپ سنگی)

نام کتاب: مشکلات العلوم

مؤلف: نراقی، مهدی بن ابی ذر، ۱۱۲۸، ۱۲۰۹ ق

مترجم/ شارح/ مصحح:

موضوع: اسلام، مجموعه ها / کلام شیعه امامیه   زبان: فارسی

سال چاپ: ۱۳۰۵ ق   محل چاپ:

کاتب: رضوی، محمدعلی   تاریخ کتابت: ۱۳۰۵ ق

طول: ۲۵   عرض: ۱۷   شماره صفحه:

شماره عمومی: ۱۴۹۰۶   کتابخانه/ بخش: ل

وقفی/ خریداری: سعادت، رضا   تاریخ: ۱/۶/۱۳۵۰

مصور ☐   درسی ☐   گراوری ☐   افست ☐

ملاحظات:

۲۹۷/۰۸
۳۷۹۴م ن
۶۷۵۵۳
کتابخانه آستان قدس مشهد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب مشکلات العلوم عربی
مصنف
مؤلف ملا محمد مهدی نراقی
خطی سنگی نسخ تهران
چاپی
سال چاپ یا تحریر ۱۳۰۵ ق عدد اوراق
جزء کتب کشکول و مجامع شماره خصوصی مجدی ۱۴۹۰۶
شماره عمومی ۸۱۶۵م شماره قبض
واقف مرحوم حاج سید رضا سادات تاریخ وقف آبان ۵۰
طول ۲۵ عرض ۱۷ شماره صفحات ۳۸۲

هذا
كتاب
مشكلات العلوم
من مؤلفات النحرير الالمعي
القمقام والبحر الزاخر الطمطام
حاوي الفروع والاصول جامع المعقول
والمنقول العالم العامل الكامل الفاضل قدوة المحققين
وعمدة المدققين افقه الفقهاء واعلم العلماء
واشرف الفضلاء وافضل الحكماء مولانا
ملا محمد مهدي النراقي طاب الله مضجعه

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله حمداً يليق بعزته وينبغي لما لا يتناهى من عظمته واشكره شكراً يجلب المزيد
من نعمته ويدفع الشديد من نقمته ونصلي على صاحب دعوته والمختار لبعثته
محمد سيد بريته واشرف خليقته وعلى اطائب عترته وافاضل اصحابه واحبته
اما بعد فيقول العبد الاحقر مهدي بن ابي ذر هذا ما استطرفته واجبت جمعه من
مشكلات العلوم وفرائدها ومعضلات الفنون وشواردها من آيات قرآنية ونكات فرقانية
ومشكلات احاديث واخبار وفقرات دعوات صارت مطارح الانظار ومعضلات حكمية تتصعبها
الفحول ومغالطات منطقية تحيرت فيها العقول ومباحث تعليمية من الهيئة والهندسة
والحساب ومسائل طبية يعسر عنها الجواب ودقائق عربية عجزت عن حلها المشاهير ولطائف
ادبية خلت عنها كتب الجماهير والغاز مبهمة تكل عن حلها نوافذ الافكار ومعميات مغلقة
يحسر عن فتحها مفاتيح الانظار وكان في عزمي ان لا افارق بين المتناسبات من المقاصد واذكر
مسائل كل علم في عنوان واحد الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في التاخير

في تفسير آية النور

مظنة التلف والآفات فاوردتها من دون ترتيب وانتظام فجاء كعقد عرض لها انفصام
فانتثرت دررها ولآليها واختلط رخيصها بغواليها وسميتها **بمشكلات العلوم**
وابتدأت بآية النور تيمناً وتبركاً **قال الله عز مجده** الله نور السموات والارض مثل
نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب درّي يوقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي
الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم **اعلم** انه سبحانه
شبه نوره بما شبهه من مشكوة فيها مصباح الخ ولا ريب في ان المشبه به امر مركب مشتمل على امور
متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه ايضاً حتى يصح التشبيه
ويمكن ان يوجه ذلك بوجوه **الاول** ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان المراد من نوره نبينا
صلى الله عليه وآله وعلى هذا يكون نور السموات بمعنى ذي نور السموات او صاحب نورها وكيفية
التشبيه انه سبحانه شبه صفة نبيه صلى الله عليه وآله العجيبة الشأن في الاضائة والاشراق
بصفة المشكوة وهي كوة في الجدار الغير النافذة وشبه قلب نبيه بمصباح ضخم ثاقب في هذه
المشكوة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح
فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة زهورها ككوكب دري بين الكواكب المشهورة بمزيد الضوء
والزهور كالزهرة والمشتري وامثالهما وشبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلم التي كانت
مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه او من شجرة الوحي التي هي ايضاً مباركة بكون هذا
المصباح موقداً ومستضيئاً من شجرة الزيتون اي مروياً حاكياً من زيت هذه الشجرة المباركة
اي كثير البركة والنفع لانه يسترج بذاتها ويؤتدم به ويوقد بحطبه وثفله ويغسل بالابريسم برماده
وهي اول شجرة نبتت بعد الطوفان في الارض التي بارك الله فيها للعالمين وقيل كونها مباركة لاجل
ان سبعين نبياً باركوا فيها منهم ابرهيم الخليل وشبه عدم كون الخليل يهودياً ولا نصرانياً بعدم
كون تلك الشجرة المباركة يعني الزيتون شرقية ولا غربية نظراً الى ان منبت جل الزيتون واجوده
بالشام وهو لم يقع في المشرق والمغرب بل واقع بينهما ويمكن ان يكون المشبه به شجرة زيت كان

بحيث لا يقع عليها شرق ولا غرب بل كانت ضاحية للشمس لا يظلها شجرة ولا جبل فزيتها يكون اصفى
ويمكن ان يكون المشبه به شجرة لا يكون في مقناة لا يصيبها الشمس ولا في لا يصيبها الظل
بل كانت بحيث يتعاقب عليها الشمس والظل والوجه في نسبة النصرانية واليهودية بالشرقية و
الغربية ان النصارى يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب في شبه امكان شهادة اعلام النبوة
له قبل ان يدعوا اليهما مكانا قريبا او قرب احتمال ظهور صدقه والايمان بشيء من معجزاته تقريبا ضيا
زيت الشجرة من وغانه وفرط تلألؤه وضيائه من غير نار ثم قال نور على نور اي نور الزيت في نور
المصباح ونور الزجاج ونور المشكوة في المشبه به ونور الخليل ونور الحبيب ونور قلبه في نور صدره
في المشبه وعلى هذا يتحقق تشبيهات متعددة ويمكن ان يكون الاية تشبيها واحدا تمثيليا ماد
كيفيته ظاهرة ثم يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة في وسط القنديل والمصباح الفتيلة المشتعلة
وبالزجاجة معناها المذكور اعني القنديل من الزجاج وانما ولي المشكوة دون المصباح
لاشتمالها عليه وتشبيهه به اوفق من تشبيهه بالشمس **وثانيها** ما اورده البيضاوي ان
المراد بنوره ما منح الله به عباده من القوى الخمس الدراكة للمحسوسات والخيالية التي يحفظ صور
المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت والنظرية التي يدرك الحقايق الكلية و
المفكرة التي يؤلف المعقولات ليستنتج منها المطلوب والقوة القدسية التي يتجلى فيها لوايح
الغيب واسرار الملكوت المختصة بالكمل المشار اليها بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء
من عبادنا فشبه سبحانه هذه المدارك الخمسة التي هي الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء
الخمسة المذكورة في الاية وهي المشكوة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فان الحس
الحساسة كالمشكوة لان محلها كالكوى ووجهها الى الظاهر لا يدرك ما وراءها واضاءتها
بالمعقولات لا بالذات والخيالية كالزجاجة في قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها
للانوار العقلية وانارتها بما يشتمل عليها من المعقولات والنظرية العاقلة كالمصباح لاضاءتها
بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكرة كالشجرة المباركة لتاديتها الى ثمرات لا نهاية
لها والزيتونة المثمرة للزيت الذي هو مادة المصابيح التي لا تكون شرقية ولا غربية لتجردها عن

اللواحق الجسمية او لوقوعها بين الصور والمعاني متصرفة في القبيلتين مستغنية عن الاشتعال
والقوة القدسية كالزيت فانها لصفائها وشدة ذكائها يكاد يضيء بالمعارف من غير تفكر
ولا تعليم **وثالثها** ما ذكره ايضا وهو ان المراد بصورة القوة العقلية في مراتبها فانه تعالى
شبه تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها في بدو امرها خالية عن العلوم مستعدة لقبولها
كالمشكوة ثم يقتبس بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الجزئيات بحيث يمكن من تحصيل النظريات
فيصير كالزجاجة متلألئة في نفسها قابلة للانوار وذلك التمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشجرة
الزيتونة وان كان بالحدس فكالزيت وان كان بقوة قدسية فكالذي يكاد زيتها يضيء لانها
يكاد يعلم ولو لم يتصل بملك الوحي والالهام الذي مثله النار من حيث ان العقول يشتعل عنها
ثم اذا حصل العلوم بحيث يتمكن من استحضارها متى شاءت كان كالمصباح فاذا استحضرها كان
نورا على نور **ورابعها** ان المراد بالنور هو الموجود اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه
المظهر لغيره وما هو الظاهر بنفسه والمظهر لجميع ما عداه ليس الا صرف الوجود ولذا يطلق عليه
النور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله سبحانه الله نور السموات والارض انه تعالى صرف
الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجردات والارض الاجسام والماديات
والمراد بنوره الوجود المنبسط الفائض منه وبالمشكوة عالم الاجسام وبالزجاجة عالم النفوس و
الارواح وبالمصباح عالم العقول والمجردات الصرفة ووجه المناسبة ان الانوار المشرقة من حضرة
الوجود المطلق اعني الوجودات المنبسطة الفائضة منه تعالى يشرق اولا على عالم العقول التي هي
كالمصباح لفرط نوريته ولطافته ثم على عالم الارواح التي هي كالزجاجة من ضيائها وقابليتها
للاشراق والاضاءة وافاضتها على الغير ثم على عالم الاجسام التي هي كالمشكوة من ظلمتها وكثافتها
وقابليتها للاضاءة لانها قابلة للارواح كالمشكوة القابلة للانوار فالمراد ان مثل النور الفائض
منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل في القنديل من الزجاج الواقع في
المشكوة اي كما ان النور يشتعل اولا في المصباح في القنديل ثم في المشكوة فكذلك الوجود
الفائض منه تعالى يفيض الى العقول اولا ثم الى الارواح ثم الى الاجسام والزجاجة كانها كوكب

دُرّیّ ای کثیر الضّوء مثل الزّهرة والمشتری اذ عالم النفوس و الارواح فی الظّهور و النّورانیة
واسطة بین عالم العقول وعالم الاجسام کما انّ الدّراری فی النّوریة و الاضائة واسطة بین
النّیرین وبین الکواکب القلیلة الضّوء وهذا المصباح او الزّجاجة او الدّریّ یوقد من الشّجرة
المبارکة التی هی شجرة الوجود المطلق الصّرف الذی یستضیئ منها کل موجود وهذه الشّجرة لیست
شرقیة ولا غربیّة ای لیست من عالم العقول والنّفوس التی هی مطلع نور شمس الوجود ولا من عالم
الاجسام الّتی هی مغربه بل هی صرف الوجود الّذی لا یناسب الوُجود المقیّد بوجه من الوجوه بل
الوُجودات المقیّدات المقیّدة اثمارها و ازهارها و اغصانها وهذه الشّجرة کما انّها لیست شرقیة
ولا غربیّة بالمعنی المذکور کذلک لیست شرقیة ولا غربیّة بمعنی اخر وهو انّها شجرة یصل فیضها الی
الکلّ فکانّها کائنة فی وسط العالم بحیث یصل نفعها الی الکلّ و الکل بالنّسبة الیها علی السّواء
لا انّها کائنة فی شرق العالم او غربه حتی یکون نسبة فیضها بالنّسبة الی اجزاء العالم مختلفة
یکاد زیت هذه الشّجرة ای النّور الفائض من حضرة نور الانوار یضیئ بنفسه ولو لم تمسسه نار
الاجسام نور علی نور ای نور العوالم الثلثة فی المشبه و انوار المشکوة و الزّجاج والمصباح فی
المشبه به **وخامسها** انّ المراد بالمشکوة بدن هذا العالم الّذی هو الجسم الکلی و بالزّجاجة
قلبه الّذی هو النّفس الکلّیة و بالمصباح روحه الّذی هو الرّوح الاعظم و بالشجرة مجموع ذلک لانّ
المجموع کالشّجرة المشحونة باثمار العقول و ازهار النّفوس و اغصان الاجرام و العناصر و اوراق
المو الید و الطّبایع وهذه الشّجرة لیست من محض عالم الشّرق و الارواح ولا من محض عالم الغرب
و الاجسام بل هی عبارة عن مجموعها و المجموع غیر الاجزاء و المراد بالزیت فیض الباری المتجلّی
علی الکلّ و وجه التّشبیه و التّطبیق ظاهر **وسادسها** انّ المراد بالمشکوة بدن الانسان
الّذی هو العالم الصّغیر و بالزّجاجة قلبه و بالمصباح روحه و بالشجرة مجموعه المشتمل علی اثمار
القوی و ازهار الحواسّ و اغصان الاعضا و توضیح التّشبیه ظاهر و فی هذا المعنی قیل
نظرت بنور الله اول نظرة ؛ فغبت عن الاکوان وارتفع اللّبس ؛ وما زال قلبی لاندا بجا الکم
وحضرتکم حتی فنت فیکم النّفس ؛ و زیتونة الفکر الصّحیح اصولها ؛ مبارکة اوراقها الصّدق و

القدس ؛ فروحی زیتی والخیال زجاجتی ؛ وعقلی مصباحی و مشکوتی الحسّ ؛ فصار بکم لیلی
نهارا و ظلمتی ؛ ضیاء و لاح من ضیائکم الشّمس **وسابعها** انّ المراد بنوره القرآن فشبهه
بالمصباح و شبّه قلب المؤمن بالزّجاجة وصدره بالمشکوة فالمراد انّ مثل القرآن فی قلب المؤمن
الکائن فی صدره کمثل مصباح فی زجاجة کائنة فی المشکوة و الزّجاجة اعنی قلب المؤمن کانّها
کوکب درّیّ و هذا المصباح یوقد من الشّجرة المبارکة المحمّدیة صلّی الله علیه و اله التی لیست مخصوصة
بشرق عالم الارواح ولا بغرب عالم الاجسام بل هی جامعة بین النّشاتین و یکاد زیت هذه
الشّجرة اعنی الفیض الالهی المنبعث عنها یضیئ ولو لم تمسسه نار الجهل و نار فتنة المخالفین
فی دعاء العرفة لسیّد الشهداء علیه السّلام الهی تقدّس رضاک ان یکون له
علّة منک فکیف یکون له علة منّی وفیه ایضا یا من استوی برحمانیّته فصار العرش
غیبا فی ذاته محقت الاثار بالاثار و محوت الاغیار بمحیطات افلاک الانوار **اقول**
الظّاهر انّ معنی الفقرة الاولی انّه تنزّه رضاک عن عبادک ان یکون له باعث ناش من ذاتک
کالاستکمال و ایصال النّفع و مثلهما حتّی یستند رضاک عنهم الیه و تکون محتاجا فی رضاک
عنهم الیه فکیف یکون لرضاک عنهم سبب صادر منهم بل رضاک عنهم ناش من محض ذاتک
المقدّسة التی هی الفیاض المطلق و الجواد علی الاطلاق من دون قصد زائد علی ذاته
فعلّة الرضا انّما هو ذاتک لا ما ینشأ من ذاتک و یؤیّد هذا التّفسیر الفقرة الّتی بعدها و هی
قوله علیه السّلام الهی انت الغنی بذاتک ان یصل الیک النّفع منک فکیف لا تکون غنیّا منّی
و الغرض انّ اعمال العباد لا یصلح لان یکون سببا لرضاه سبحانه اذ کل ما فعله العبد من الطّاعات
لا یقابل نعمة من نعمه و هو مع غایة بذل الجهد فی الشّکر و الطّاعة مقصّر لم یات بما یصلح لان
یرضاه تعالی فلا یصلح شئ لان یکون سببا لرضاه الا ذاته الفیاض علی الکلّ بلا عوض و غرض
و امّا الفقرة الثّانیة فقوله علیه السّلام غیبا فی بعض النّسخ بالغین المعجمة و الیاء الموحّدة
بعد الیاء و فی بعضها بالعین المهملة و النّون بعد الیاء و علی الاول یمکن ان یکون المراد
انّه استولی برحمانیّته ای برحمته الشّاملة العامّة علی جمیع المخلوقات بان اوجدهم و

٧

هیّأ لهم ما یحتاجون الیه فی الدارین فصار کلهم مغمورین فی احسانه وامتنانه بحیث لا یری منهم الا جوده واحسانه وح فالمراد بالعرش ما سواه سبحانه من جمیع المخلوقات والمراد بالغیبوبة فی ذاته انغمارهم فی فیوضاته التی هی من رشحات ذاته ویمکن ان یکون ان المراد انه تعالی تجلی علی الکل بالتجلی العام الرحمانی فظهر وغلب نور وجوده علی الکل واحاط بها بحیث صار الکل مستترا مضمحلا فی لمعات ذاته وتجلیات صفاته وعلی الثانی لعل المراد بعد حمل العرش علی ما سوی الله انه استولی برحمته العامة فاوجد الکل فصار الکل بعد ایجاده معاینا مشاهدا لذاته تع بالعلم الحضوری التفصیلی وعلی هذا یکون لفظة فی بمعنی اللام ویمکن ان یکون الضمیر فی ذاته راجعا الی العرش ای صار العرش مشاهدا فی وجوده وهویته او المراد انه تعالی استولی علی ایجاد الکل برحمته الکاملة فصار النظام الکلی قبل ایجاده مرتسما فی ذاته بالعلم الحصولی او حاضرا لدیه بالاجمالی الحضوری ثم اوجده فی الخارج واما الفقرة الثالثة فاوله فی بعض النسخ محقت من المحق وفی بعضها فحققت من التحقیق فالمعنی علی الاول انک تزیل بعض الاثار ببعضها کما یزیل برودة الهواء بحرارة الشمس واثر السم باثر التریاق و الظلمة باثر النور واثر الکفر باثر الاسلام کازالة الاثر الفرعونی بالاثر الموسوی وهکذا وعلی الثانی انک اثبتت بعض الاثار ببعضها ای ربطت المسببات بالاسباب وجعلت بعض اثارک سببا للبعض وهذا ظاهر واما الفقرة الاخیرة فیمکن ان یکون المراد بالاغیار اهل الکفر والجحود وبالانوار حملة الوحی الذین ینورون الارض واهلها بعلومهم النورانیة والافلاک ان کان معرفا باللام کما فی اکثر النسخ فالانوار عطف بیان له والمعنی انک محوت و ازلت اهل الکفر والجحود بالانبیاء ووجه تشبیههم بالانوار ظاهر وبالافلاک لشدة ظهورهم وکثرة اثارهم واحاطتهم بما سواهم من ابناء النوع وبذلک یظهر ان الافلاک لو کان مضافا الی الانوار فالاضافة من قبیل لجین الماء ویکون المراد ان اهل الوحی فی دفع اهل الکفر واحاطتهم بهم کالافلاک المحیطة بغیرها **فی بعض الادعیة** الهی عادتک الاحسان وعادتی الاسائة فلا تغیر عادتک بتغییر عادتی ای فلا تغیر عادتک بان تترک الاحسان وتؤدبنی بالعقوبات حتی تغیر بذلک

فی بعض الادعیة

٨

عادتی نظرا الی انه لو اردت انک تؤدبنی بالعقوبات حتی تعذبنی بالاسائة واقتراف المعاصی اترک الاسائة لذلک **قال الله تعالی** لا تأخذه سنة ولا نوم اگر گفته شود که سنه نعاس یعنی فتوری که مقدمه نوم باشد و شکی نیست که نفی نعاس مستلزم نفی نوم است پس بعد از نفی نعاس چه فائده است در نفی نوم بعضی در جواب گفته اند که چون در وجود و تحقق نوم ترتب است بر نعاس یعنی تحقق نوم بدون نعاس نمیشود و اول باید نعاس متحقق شود و بعد از ان نوم لهذا نفی نیز بنحو وجود در خارج تحقق گرفته والی هذا اشار بعض المفسرین حیث قال تقدیم السنة علی النوم مع ان القیاس فی النفی الترقی من الاعلی الی الاسفل بعکس الاثبات لتقدم السنة علی النوم طبعا واظهر آنست که حقتعالی در این آیه از راه تاکید نوم را دو مرتبه نفی نموده اول در ضمن نفی سنه زیرا که نفی سنه مستلزم نفی نوم است و بعد از ان این ضمنی را صریح نیز نفی فرموده پس این نفی صریح تاکید نفی ضمنی است و اگر بر عکس میبود یعنی اول نوم را نفی مینمود و بعد از آن سنه را نفی نوم ضمنا و صریحا مستفاد نمیشد کذا قال التفتازانی فی الکشف وقیل المراد نفی هذه الحالة المرکبة التی تعتری الحیوان وحاصل ذلک ان یراد من مجموع النوم والسنة الحالة الواحدة الممتدة التی مبدؤها اول استرخاء الاعضاء الدماغ وح لا تقدیم لکلمة علی اخری بل الکل کلمة واحدة من قبیل الرمان حلو حامض ای مز وانت خبیر بان توسط کلمة لا یباعد هذا التوجیه **قال الله تعالی** یتفیؤ ظلاله عن الیمین والشمائل ان قیل ما النکتة فی ایراد لفظ الیمین بصیغة الافراد ولفظ الشمائل بصیغة الجمع قلنا بعد التنبیه علی ان المراد بالیمین طرف الجنوب والشمائل طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمهور فی کون الجهات یمینا وشمالا انما هو بالنسبة الی التوجه الی المشرق ولا ریب ان المتوجه الی المشرق یکون الجنوب علی یمینه والشمال علی یساره انه لا ریب فی ان الاظلال الواقعة فی الربع المسکون اکثرها علی شمال الشواخص کما لا یخفی وجهه هذه الاکثریة صارت باعثة لایراد لفظ الشمائل بالجمع والیمین بالافراد **فی بعض الادعیة الصادقیة** اللهم متعنی بسمعی وبصری واجعلهما الوارثین منی کان المراد ابق سمعی وبصری صحیحین سالمین الی ان اموت حتی یکونا کالوارثین

تفسیر آیة

تفسیر آیة

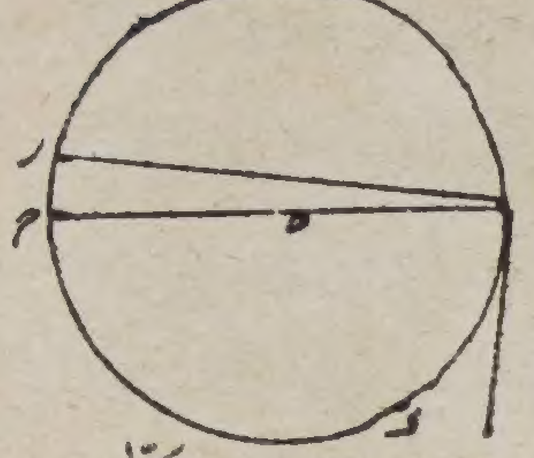
فی بعض الادعیة الصادقیة

منى فيكونا بمنزلة الوارث منى ويمكن ان يكون الغرض منه اراده بقائهما وقوتهما عند الكبر وانحلال القوى النفسانية فيكونا وارثين من ساير القوى وباقيتين بعدها او طلب اعمال السمع والبصر فيما خلقا لاجله حتى يحصل لهما الالتذاذ والتمتع بعد الموت ويكونا كالوارث اذ الوارث من ينتقل اليه شى يتمتع به وقيل الانسان انما يبلغ فى الكمال والقرب من الله المتعال حدا يتصرف بسمعه وبصره فى هذا العالم بعدما ارتحل منه وانخرط فى الملاء الاعلى كما اخبر ائمتنا عليهم السلم عن انفسهم بذلك وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد طلب ذلك الكمال وهذه الكلمة مروية عن النبى صلى الله عليه وآله حيث قال متعنى بسمعى وبصرى واجعلهما الوارث منى وفى رواية واجعله والضمير عائد الى كل واحد منهما او الى التمتع

اشكال هندسى

قد برهن اقليدس فى المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدائرة و الخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة تكون الزاوية الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام الزاوية الاولى من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة وهو قطرها عمود على الخط المماس كما برهن عليه فى هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا حرك القطر من طرف المركز الى جهة مع ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر المتحرك ومقعر الدائرة اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرك يلزم منه ان ينضاف الى الزاوية التى هى اعظم الحواد زاوية مستقيمة الخطين وهى اعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التى كانت تمام الزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من مقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة مثلا زاوية ا ب د الحادثة من محيط الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فيكون زاوية د ب ح الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام ا ب د من قائمة نظرا الى ان ا ب ح قائمة فاذا حرك قطر ب ح من جانب ه المركز مع ثبات نقطة ب التماس قليلا حركة تصور كان يصير ب ح م ر مثلا

لزم ان يصير زاوية ح ب ر اعظم من زاوية ا ب ح القائمة من غير ان يصل الى القائمة لان زاوية ح ب ر لكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية ا ب د



فاذا كانت زاوية ا ب ح قائمة يكون د ب ر اعظم من قائمة فيلزم الطفرة وهو باطل وهذا الاشكال مما اورده المحقق الدوانى فى انموذجه وقال هو مما لم يصل الينا من احد من الفضلاء حله ثم اجاب عنه بانه قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات وليست بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذى هو معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير فى هذه الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه يعنى ان السطح الاصغر الذى هو معروض زاوية د ب ح التى هى اعظم الحواد لا يصير اعظم من السطح الكبير الذى هو معروض زاوية ا ب ح القائمة الا بعد ان يصير مثله فلا يصير سطح د ب ح الاصغر من سطح ا ب ح مثل سطح د ب ر الاعظم من ا ب ح الا بعد ان يصير مثل ا ب ح واما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يوجد فى هذه الحركة كما انه لا يوجد فى الحركة من بعض الكيفيات بعض الوسايط مثلا لا يوجد الصفرة فى الحركة المستقيمة الى السواد او البياض وفى الطعوم المرارة فى الحركة من الحموضة الى الحلاوة والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هى من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات فى جميع الحركات الكيفية ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الفساد اما اولا فلان حقيقة الزاوية هو السطح كما صرح به الشيخ فى موضعين من الشفاء والمحقق الطوسى فى التذكرة والعلامة الشيرازى فى التحفة والنهاية وغيرهم من المحققين وانما يتصف الهيئة العارضة للسطح المحاط بخطين ملتقيين عند نقطة بالزاوية بتبعيته بعم الزاوية هذا السطح من حيث امتداده العرضى دون الطولى كما قررنا وجهه وبيناه مفصلا فى كتاب المستقصى واما ثانيا فلان حاصل ما ذكره ان سطح د ب ح المعروض لاعظم الحواد يصير مثل سطح ا ب ح المعروض للقائمة ومع ذلك لا يعرض

من اشكال هندسى

لا الزاوية القائمة وهذا لا يحصل له او بعد صيرورة سطح محاط بخطين مثل سطح اخر محاط بخطين
ايضا لا معنى لكون احدهما معروضا للزاوية القائمة دون الاخر **فان قيل** ان الزاوية
اذا كانت من الكيفيات اى كانت هيئة عارضة للسطح بسبب احاطة الخطين به **فنقول** الهيئة التي
يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحنى اصلا فاذا فرض ان الزاوية الحادة
التي بين القطر والمحيط تصير منفرجة عند تحرك القطر بدون ان تصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة
لان الكيفية التي يعبر عنها بالقائمة ليست في طريق حركتها حتى يلزم ان يصل اليها لما ذكر من انه
لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحنى مثل هذه الهيئة وهذا كما يتحرك الجسم من البياض الى السواد
بدون ان يصل الى لون ليس في طريق حركته كالفستقية مثلا **قلنا** اما اولا فانا لو سلمنا ان
الزاوية من مقولة الكيف فاى باعث الحكم بان الهيئة التي يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين
الخط المستقيم والمنحنى مع الاعتراف بان الهيئة التي يعبر عنها بالحادة او المنفرجة يوجد بينهما
واى دليل اقتضى هذه التفرقة ومجرد الحكم بها من دون دلالة محض التحكم واما ثانيا فعلى فرض
كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض
بالصغر والعظم والتضيق والانفراج التي هي من خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور مطلقا
اذ ننقل الكلام الى معروض الهيئة المعبر عنها بالقائمة ونقول ان معروض الحادة اصغر من معروض
القائمة الاصغر من معروض المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان
يصير معروض الحادة ايضا معروض المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير
المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل الى المقدار الذي في البين كان يصير الذراع ذراعين
من دون ان يصير ذراعا ونصفا فيلزم الطفرة وبتقرير اخر نقول لا ريب في ان سطح الزاوية
التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور لانه جزئه ولا
ريب ايضا في انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايضا الى سمت حركته لو فرض
بقاء عموديته ولا بد ان يقع العمود بادنى حركة في داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم
بين العمود المفروض اولا وبين المحيط بالبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التي

بين هذا العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التي بين
المحيط وهذا القطر لكونه جزئه ايضا بالبديهة فيلزم ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي
بين المحيط والقطر المتحرك كلا الغير هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المتحرك من دون ان
يصير ما هو اعظم منه وجزءا لهذا الكل اعني السطح الزاوية التي بين العمود والقطر اي الزاوية
القائمة فيلزم الطفرة **فان قيل** ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة ومعروض
القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان معروض الزاوية هو السطح
بشرط عدم تعين احد بعديه اعني جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد
لا ينقسم الزاوية بل تكون باقية بحالها وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعين بعديه لانهما باعتبار
المسامحة وهي انما يكون بعد تعين البعدين **قلنا** تعين احد بعديه يكفي فيما نحن فيه ويمكن
المقايسة بين السطحين باعتبار احد البعدين وعلى هذا نقول معروض الزاوية التي بين المحيط
والقطر باعتبار بعده المعين المتحدد بالضلعين اعني بعده العرضي اضيق من معروض الزاوية
التي بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك يصير اوسع بذلك الاعتبار منه بهذا الاعتبار ايضا
من دون ان يصير مثله في البين **فان قيل** عدم تعين احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية
يوجب عدم تعين بعده الاخر ايضا وبيانه ان سطح الزاوية لما لم يكن له تعين في جهة الطول بل كلما
تحقق سطح ما في هذه الجهة كانت الزاوية باقية بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه بزيادة السطح ونقصانه
في هذه الجهة فلا يمكن ان يتعين عرض الزاوية الفلانية اعني انفراجها بقدر شبر او ذراع مثلا لان ما عين
من الانفراج يمكن ان يعين تحته او فوقه قدر انقص او ازيد منه لان سطحا اخر يمكن ان يتحقق تحته
او فوقه وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا الى غير النهاية فظهر انه لا يمكن المقايسة بين
الزاويتين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق نعم لو كان الانفراج في الزاوية في جميع المواضع بقدر
واحد لامكن ان يتعين عرض الزاوية كذا وان لم يكن طولها معينا وليس فليس **قلنا** هذا تشكيك
في مقابلة الضرورة فانا نعلم بديهة ان للسطح الذي هو معروض الزاوية نوع تعين باعتبار
وقوعه بين الضلعين وان قطع النظر عن بعده الطولي فاذا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا

الاعتبار فان كل زاويتين يكون انفراج بين ضلعي احدهما اوسع من الانفراج بين ضلعي الاخرى
يحكم بداهة باعظمية الاولى من الاخرى سواء كان سطحاهما في الطول متساويين ام لا على انه لو
لم يمكن المقايسة باعتبار بعده العرضي لزم ان لا يصح المقايسة بين زاويتين اصلا مع انا نعلم
بالضرورة وبتصريح الكل ان المفرجة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم
ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي بين المحيط والتي يحصل بين المحيط والقطر
بعد فرض حركته اوسع من التي بينهما قبلها والعجب من بعض الافاضل حيث التزم عدم امكان
المقايسة بين الزاويتين على الاطلاق فقال لا شبهة في انه لا يمكن المقايسة بين سطحيهما على
الاطلاق ولا بين انفراجيهما ايضا كذلك وما ذكره من كون زاوية اعظم او اصغر من الاخرى ليس
معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احد الضلعين من احديهما على احدهما من الاخرى فاما ان ينطبق
الضلع الاخر من الاولى على الاخر من الاخرى او يقع خارجا من الزاوية او داخلا فيها فعلى الاول
هما متساويتان وعلى الثاني الاولى اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية اعظم وظاهر ان المقايسة هذه
انما تصح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة الخطين واما اذا كانت احديهما مستقيمة الخطين و
الاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها مستقيما والاخر منحنيا كما فيما نحن فيه فلا
يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني وينحصر في الاخريين فيكون
احديهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر واضيق وبتقرير اخر نقول معنى المقايسة بينهما
انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل بينهما بخط فح اما مساحتا المثلثين اللذين يحصلان
فيهما او مقدار الخطين الواصلين متساويان او احدهما اعظم والاخر انقص فعلى الاول
الزاويتان متساويتان وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضا
لا يستقيم كليا في غير الزاويتين المستقيمتي الخطين وغير خفي ان ارجاع المقايسة بين
الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقايسة بين المثلثين او بين
ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه المقايسة ايضا انما يصح اذا صحت المقايسة بين الزاويتين
باعتبار البعد العرضي اذ ما لم يصح ذلك لم يصح التطبيق بين ضلعي احديهما على ضلعي الاخرى

واذا

واذا صحت المقايسة باعتبار البعد العرضي يصح المقايسة بين كل زاويتين سواء كانت كل منهما
مستقيمة الخطين او احديهما غير مستقيمة الخطين بل كان احدهما مستقيما والاخر منحنيا وقد
ظهر مما ذكر ان الضرورة تشهد بان القائمة التي بين العمود والقطر الخارج قبل التحرك كل بالنسبة
الى التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك جزء بالنسبة اليها فصار الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير
مثلا وهذا هو الطفرة **فان قيل** ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة فالجزئية والكلية بين
الزاويتين المذكورتين غير مسلمة ولو سلم فصيرورة مثل هذا الجزء كلا بدون ان يصير مثل الكل
مما لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون ذلك فيهما محالا وان جعلت
بمعنى السطح فان اخذته مط فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكلية لما عرفت وان اخذته معينا فلا
يصير مقدار معين فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغر واقصر من اخر وجزء منه اعظم واطول و
كلا بالنسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثلا **قلنا** جميع ذلك تشكيك في مقابل الضرورة
فان الزاوية باي معنى اخذت من المعاني المذكورة يتحقق فيها الكلية والجزئية ويلزم المحذور المذكور
على انا اذا اخذنا من الخط المماس للمحيط العمود على القطر شبرا مثلا ووصلنا بينه وبين المركز لحصل
مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقدارا معينا بعضه خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا
القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل المذكور لا بد ان يصل بعد حركة القطر
الى القدر المجموع لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا فلا بد ان ينتهي بالاخرة الى ذلك القدر الذي
هو مقدار المثلث المفروض سطحا او خطا وح يلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية التي بين
المحيط والخط المستقيم الذي يتوهم من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الذي صار عنده
المقدار الداخل مساويا للمجموع قائمة لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساوي القائمة قائمة
وهو على ما ذكرتم محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمنحني وثانيهما ان يكون القدر المضاف
الى القدر المذكور مساويا للقدر الخارج الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من الخط المماس والمحيط
بعد التعين وهو ايضا فح لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل
الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط لمساواة سطحها لسطحها بعد التعين وقد برهن انه لا زاوية

بين

بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية فان قيل كون مساوي القائمة قائمة على الاطلاق
غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة فالزاوية التي بعد القائمة بعد ما كان ضلعاها
مساويين لضلعي القائمة قائمة ونحن نقول لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين
المستقيم والمنحني لما تقرر عندهم من ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي
فرع الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة عن المستقيم والانحناء عن المنحني وبعد
زوالهما لا يبقى الخطان موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة بل من الفصول المقومة سلمنا
امكان المساواة على ما قيل بناء على منع مقدمات دليلهم لكن لا نسلم انه عند ما يصير السطح الذي
بين المحيط والخط مساويا للسطح الذي بين الخط المماس والقطر يكون الضلعان من
الزاويتين متساويين او لعلهما يكونان متفاوتين **قلنا** هذا ايضا تشكيك في مقابلة
الضرورة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا الضرورة فيه وجعلوها
من المسلمات التي لا تحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق وما ذكر من منع تساوي
الضلعين عند تساوي السطحين مكابرة محضة فلا يحتاج دفعه الى بيان ثم ما ذكره لمنع اطلاق
كون مثل القائمة قائمة يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة ايضا على
الاطلاق ومثل المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة او المنفرجة التي تكون بين المستقيمين اذا كانت مثل
الحادة او المنفرجة التي كانت ايضا بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة اما اذا كانت احديهما بين
مستقيمين والاخرى بين مستقيم ومنحني فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكر وهذا
خلاف ما صرحوا به واتفقوا عليه على انه لا شك في ان الزاوية القائمة التي بين القطر والخط المماس
للمحيط مركبة من زاويتين احديهما الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط التي هي اصغر من الحواد
المستقيمة الخطين والاخرى الزاوية التي بين المحيط والقطر التي هي اعظمها على ما برهن عليه في الاصول
ولنا ان نفرض عند القطر زاوية متساوية للزاوية الاولى بان نفرض عنده محيط دائرة متساوية
للدائرة التي هذا القطر قطرها بحيث يكون القطر مماسا له من الخارج عمودا على قطرها وعند انضمام
هذه الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي الدائرتين لان هذه الزاوية التي

بين المحيطين ايضا على هذا الفرض مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحواد وهي الزاوية التي فرضناها
اخيرا والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزءا للقائمة وعلى هذا يظهر الفساد
من وجوه احدها تحقق القائمة بين المنحنيين وثانيها انه على هذا يظهر انه يمكن ان يكون في طريق
حركة القطر قائمة فكيف يطفرها القطر ويصير منفرجة بادنى حركة وثالثها انه اذا كانت الزاوية
التي هي اصغر الحواد في الطريق لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه الزاوية
بين المستقيمين والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي
بسيطة لا تركيب فيها من الهيئتين انكار للضرورة اذ البديهة شاهدة بانه يمكن تقسيم سطحها بنحو
تتحقق هاتان الزاويتان وتحصل تانك الهيئتان ولا ريب في انه اذا تحققت هاتان الزاويتان و
الهيئتان تحققت القائمة ومنع ذلك والقول بانه حصلتا بنحو خاص ووضع مخصوص وهو الموضع
الذي بين العمود المماس للمحيط والقطر يحصل القائمة اما بدون ذلك فلا يحصل وظاهر ان هذا
الموضع ليس بين المحيطين مما لا وقع له وقد ظهر مما ذكر ان محصل ما وجه به كلام المحقق ان الزاوية
القائمة لا يتحقق بين الخط المستقيم والخط المنحني بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد
عرفت ان هذا مجرد دعوى المخالفة لما صرح به القوم مع انك قد عرفت ان ما ذكر لبيان هذا
الدعوى يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يتحقق شيء منهما بين المستقيم والمنحني وفساده
اظهر من ان يخفى على احد وقد عرفت ايضا وجوها اخر تدفع هذا التوجيه هذا كله مع ان هذا التوجيه
لا يتوقف على كون الزاوية كيفا بل لو كان كما معروضا للكيف او مجموع العارض والمعروض ايضا
لكان التوجيه بحاله فهذا التوجيه من جانب المحقق توجيه لا يرضى به وقد ظهر بذلك عدم صحة جواب
المحقق وانما اطلنا الكلام في رده وابطاله لاطناب بعض الاعلام الكلام في تصحيح جواب المحقق
ببعض الوجوه المذكورة وزعم ان ما توهم وروده على المحقق انما نشأ من سوء فهم كلامه وعدم
تحقيق مرامه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم بعض المشاهير اورد كلام المحقق ورده بان الكيفية
المختصة بالكميات تتصف بالمساواة والمفاوتة حسب اتصاف الكميات التي هي محالها نعم لا يكون
ذلك لها بالذات فاختلافها بالعظم او مساواتها يستلزم اختلاف كميات هي معروضاتها او مساواتها

وبالعكس بل هو ذلك بعينه منسوبًا اليهما بالعرض لعلاقة المقارنة فكما ان السطح الناقص عن الاخر
لا يزيد عليه بالحركة والتدريج الا بعد المساوات كما استبقته فكذلك الكيفية المختصة الموصوفة
بالمساواة والمقاومة بالعرض والتبعية لا يزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى
مساواتها والكمية والكيفية المتكممة بالعرض وسبيلهما في ذلك واحد ثم ليس السطح المتوسط
بين السطحين المعروضين لشئ من الحدة والانفراج هو السطح المعروض لهيئة القائمة فاذا بلغ
السطح في الدائرة الى مساواة سطح القائمة هل يعرى عن احاطة الخطين الغير المفارقين اياه ولا يكاد
يتوهم ذو غريزة العقل اصلا فلا يعرى عنها البتة فيلزم ان يعرضه الهيئة التي هي القائمة قطعًا
وهو ممتنع هناك فالذهاب الى الكيفية لا يجدي اصلا على ان الرياضيين جعلوا الزاوية من
مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين الفستقية والسواد ولا واقعة
في مسلك الانتقال من البياض الى السواد فاذًا لذلك الانتقال مسالك شتى وفي كل منهما
متوسطات وفي السلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسط
بين الحادة والمنفرجة وما ذكره من الايرادات قد تقدم في تضاعيف كلامنا ولا ريب في وروده وما
قبل ان بلوغ سطح زاوية الى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح
القائمة يلزم ان يكون محاطا بالخطين المستقيمين وقد عرفت انه محض المكابرة وظهر ضعفه
بحيث لا يحتاج الى بيان ثم بعد ابطاله لكلام المحقق بما ذكر اجاب عن الاشكال المذكور اعني لزوم
الطفرة بما محصله بعد التهذيب والتوضيح ان الطفرة انما هي ترك حد من حدود ما فيه الحركة ونيل
حد اخر منها بالحركة التدريجية من دون بلوغ الى حد يتوسطهما فاذا انضم الى مقدار ما مقدار ايضًا تدريجًا
من غير ان ينضم اليه اولا ما هو اقل من ذلك المقدار كانت هناك طفرة واما اذا فارق الشئ مقدارًا
ونال مقدارًا اخر عظيمًا لا على سبيل التدريج فلا يلزم ان يكون ذلك عن بعد البلوغ الى ما هو
اقل منه فانه انما رجع الى انعدام فرد من المقدار وحدوث فرد اخر عظيم من كتم العدم ابتداء وهو
لا يوجب ان يكون ذلك مسبوقا بحدوث ما هو اصغر منه وبالجملة يجوز ان يكون لشئ مقدار ما
مثلا كذراع ثم ينعدم عنه ذلك المقدار ويحدث فيحدث فيه ذراعان دفعة وايضًا يجوز ان يكون

١٤٩٠٦

له مقدار كذراع ايضًا فشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل ان تعرض من انات الحركة
تعرض له فرد من المقدار من الذراعين متصاعدًا ولا يعرض له اصلا الافراد التي بين الذراع الى
الذراعين كما فيما نحن فيه اذ الزاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة فشرعت في الحركة و
انعدم عنها ذلك المقدار وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض له مقدار من مقادير المنفرجة ولا
يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلا نعم اذا كان الشئ متحركا في الكم فلا يجوز ان
يتحرك مثلا من الذراع الى الذراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كل فرد من المقادير
التي بين الذراع والذراعين بل لا بد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد المذكورة
يكون له في آن ولا يخفى ان هذا الجواب ايضًا في غاية الفساد اما اولًا فلان الظاهر من طريقة
الحكماء انه لا يمكن ان ينعدم فرد صغير من المقدار عن جسم ويحصل دفعة فرد عظيم لان مذهبهم ان
حدوث المقادير والكيفيات والاوضاع ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة
هذا من الترجيح بلا مرجح كما يقولون ان الهيولى لا يجوز ان يتجرد عن الصورة الجسمية لانه بعد
المقارنة لا بد ان يحصل لها وضع خاص ومع تجردها عن الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجردها
وضع خاص يكون مقدارًا للوضع الحاصل له بعد المقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحًا
بلا مرجح وظاهر ان المقدار الصغير ليس معدًا ومرجحًا للمقدار الكبير وكذا الحال فيما اذا انعدم
مقدار صغير كالذراع مثلا عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الافراد التي من الذراعين فما فوقه
فقط كيف ولو جوز ذلك لزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص فينعدم منه ذلك الاين
الخاص وحصل له دفعة اين اخر في مكان اخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع المسافة
التي بينهما اصلا او كان في بلدة معينة مثلا فصار متحركا وحصل له بمجرد الحركة الاين التي في
اجزاء بلدة اخرى ولا يحصل له اين فيما بين البلدتين اصلا واما ثانيًا فلانه لو جوز ذلك
المعنى في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة ايضًا والفرق تحكم وتوضيحه انه اذا جوز ان يكون لجسم
مقدار ذراع مثلا وانعدم عنه بسبب شروعه في الحركة وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض
له المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد له المقادير التي بين الذراع الى الذراعين فنقول

الجسم اذا فرض انه يبلغ فى اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليجعل هذا الجسم بمنزلة الجسم السابق الذى
فرضنا انه كان له مقدار ونزراع واذا جاز ان يكون ذلك بعد وقوعه فى الحركة انعدم عند
ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التى فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم ايض
بعد تجاوزه عن هذا الحد وشروعه فى المقدار الباقى من الحركة يعرض له الافراد التى فوق الذراعين
لا الافراد التى بين الذراع الى الذراعين اذ ظاهر انه لا مدخل فى جواز ذلك لان يكون الحالة
السابقة الحركة او السكون او يكون الفرد الحاصل الذى ينعدم بالحركة حاصلا بالفعل او بالقوة
ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموعة اصلا ومخالفة لما يحكم به الوجدان والبديهة **واما**
ثالثا فلانا سلمنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدوث المقدار العظيم دفعة او فى نفس
الزمان على النحو الذى شرحنا وسلمنا ايضا الفرق بين الحالين وبين الحركة لكن نقول هذا المقدار
العظيم لا يخلو اما ان يكون مشتملا على المقدار الذى فى البين اولا فان لم يكن مشتملا فهو ايضا يصير
الطفرة فى الاستحالة اذ ظاهر انه اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة مقدار وانضم اليه وصار
اعظم مما كان فلا بد ان يتحقق المقدار الذى فى البين ايض مثلا اذا كان ذراع وحدث دفعة
مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا بد ان يكون ذراع ونصف ايض حاصلا ولا فرق بين الدفعة
والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذى فى الوسط سابقا وفى صورة
الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضرورى فى الصورتين كما لا يخفى وبالجملة ان لم يكن
مشتملا يلزم وجود الكل بدون وجود الجزء وان كان مشتملا فاين هذه القائمة الكائنة فى
الوسط فان كان يقول ان سطحها متحقق لكن لا بهيئة القائمة فيلزم عليه قوله سابقا فى ايراده
على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعرى عن احاطة الخطين وقد
ظهر مما ذكر ان محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادة الواقعة بين المحيط والقطر يزول وينعدم
بمجرد تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة او ينعدم بتحركه
ويحصل على التدريج فى الزمان لا دفعة فى ان افراد المنفرجة من دون ان يحصل قائمة ايض
وانت تعلم ان الثانى لا ينفك عن الاول ايض اذ حصول افراد المنفرجة تدريجا بعد انعدام الحادة

يستلزم حصول منفرجة اولا دفعة فهذا الجواب يشقيه مخالف لقواعد الحكماء ويوجب الطفرة ايضا
وهو ظاهر فهذا الجواب اضعف من جواب المحقق وهنا جواب آخر نقل عن بعض المتاخرين هو فى
الضعف والفساد مثلهما وهو ان الطفرة فى الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام
الاول الطفرة فى الحركة الاينية و الثانى الطفرة فى الحركة الكمية و الثالث فى الحركة الوضعية
و الرابع فى الحركة الكيفية وظاهر ان الطفرة فى الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعية
هنا غير متصورة اصلا فالمغالط المدعى للزوم الطفرة ان اراد انه يلزم الطفرة فى الحركة الاينية
فجوابه انه لا ريب فى انه لم يتحقق طفرة اينية فى حركات نقاط القطر اذ كل نقطة لم يتحرك حركة
اينية لان الزاوية ليست هذه النقاط وكذا لم يتحقق طفرة اينية فى جميع الخط اعنى القطر
لان الزاوية القائمة الواقعة بين القطر والمحيط لا يوجد فى طريق الحركة الاينية لهذا القطر بل هذه الزاوية الزاوية مم
فى طريق قوس حدبيتها فى جانب الزاوية الداخلة مثل حدبة قوس الدائرة ولا يمكن وقوعها
فى طريق الحركة القطر المستقيم كما ان الصفرة لا تقع فى طريق الحركة من الفستقية الى السواد وان
اراد انه يلزم الطفرة فى الحركة الكمية ففيه انه لم يتحقق هنا متكمم متحرك فى الكم اذ الزاوية نفس
الكم فتزايدها تزايد فى نفس الكم لا تزايد المتكمم فى الكم وحركته فيه ثم لو سلم وجود متحرك
متكمم هنا فيكون السطح او الجسم متحركا فى الزاوية لكن المتحرك لا يكون شخصا واحدا بل المتحرك
يتبدل فى كل ان فلا يوجد هنا حركة حقيقية ولا ينتقض ذلك بحركة النمو والذبول لان بعضهم
لم يدخل اصل النمو والذبول فى الحركة لاشتراط بقاء الشخص والذات فى الحركة وهنا لم يبق
شخص وذات فلا يتحقق حركة وايض عند الاقدمين من الحكماء ينحصر الحركة الكمية فى التخلخل و
التكاثف والنمو والذبول وتبدل الزاوية لا يدخل فى شئ منهما وبالجملة انما يكون الطفرة
فى الحركة اذا وجد متحرك واحد شخصى يتصف فى كل ان بفرد من افراد مقولة الكم وهنا قد وجد
متحركات غير متناهية يوجد فى كل آن فرد منها فلا يتحقق لشئ منها نسبة فى الحركة الكمية وان اراد
انه يلزم الطفرة فى الحركة الكيفية ففيه كما مر انه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك فى الكيف بل
يحدث فى كل آن من حركة القطر سطح غير موجود سابقا ولا حقا فلا يوجد هنا حركة كيفية ولا

يلزم طفرة فيها ووجه الفساد فيه ان ما ذكره من ان الانى الذى يكون الزاوية بينه وبين قوس
المحيط بعد القائمة لا يوجد فى طريق حركة كل القطر بين الضعف اذ لو كانت الزاوية المنفرجة موجودة
وهى اعظم من القائمة فلا محالة يجب ان يكون القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل بدون الجزء محال
فيجب ان يمر القطر عليها لا محالة وان تمسك بان القائمة ليست جزء من المنفرجة لكون الزاوية من مقولة
الكيف فيرجع الى الجواب المحقق ولا يكون شيئا على حدة فيرد عليه ما اورد عليه وايضا ما ذكره من انه
لا يوجد شخص معين فى الكم يتحرك يرد عليه انه لم لا يجوز ان يفرض جسم كان سطحه الاعلى والاسفل بعد
نصف دائرة مثلا ونفرض انه تخلخل على الجانب الذى هو طرف القطعة وبمنزلة القطر للدائرة احد سطحيه
ثابت والاخر متحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذى يتحرك فى الكم فيجرى الشبهة فيه واذا ظهر
ضعف هذه الاجوبة الثلثة وفسادها فاعلم ان الحق عندى فى الجواب عن هذا الاشكال ان مرادهم
مما ذكروه واثبتوه من ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين
ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة فى الخارج بحيث يحس بها لا من كل حادة
مستقيمة الخطين فى الواقع وان لم يحس بها فانه لا ريب ان احد الحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضا
غاية الامر ان قبولها القسمة انما هو فى الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان لم يكن
محسوسة فى الخارج وعلى هذا فزاوية د ب ح التى هى اعظم الحواد بعد تحرك قطر ب ح من جانب
المركز فيصير مثل القائمة اولا ثم يصير اعظم منها الا ان صيرورتها مثل القائمة قبل ان يصير الانفصال
بين خطى ب ح ب ر المستقيمين محسوسا خارجيا او بعد هذه الصيرورة يتحقق فى الخارج زاوية
حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها فيكون اعظم الحواد
بانضمامها اعظم من القائمة فوصولها الى القائمة بعد تحرك القطر قد يتحقق الانفصال فى التوهم
ويتحقق زاوية واقعة بين مستقيمين مساوية للزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها او
ان لم يتحقق الانفصال فى الخارج ولم يحصل زاوية خارجية محسوسة من خطين مستقيمين والحاصل
ان الزوايا الفعلية لا يحدث بمجرد الحركة اذا تحرك الجسم حركة مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل
الكل بالقوة فى اثناء الحركة وانما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة الى حد يمكن التميز بالفعل فيما

نخ فيه اذا تبدل السطوح بالحركة حتى انتهت الحركة الى شكل يحدث فيه زاوية مستقيمة الخطين
فانها حينئذ مساوية للمنحنية فقبل ذلك حصلت بالقوة زاوية اصغر من ذلك مساوية للزاوية الحادثة
من المحيط الدائرة والخط المماس فيمكن ان يفصل من الزاوية الحادثة المستقيمة الخطين زاوية
مساوية للزاوية المذكورة فاذا انضافت الى الزاوية الحادثة من مقعر الدائرة وقطرها حصلت زاوية قائمة
وبهذا الجواب يندفع شبهة اخرى فى هذا المقام وهى ان الخط العمود الخارج من الدائرة يقع بادنى
حركة فى داخل الدائرة ولا ريب فى ان هذا الخط المماس كل نقطة فرضت فيه سوى نقطة التماس يكون بينه
وبين المحيط فاصلة ذات مقدار ضرورة اذ لا يمكن ان يقع التماس بينه وبين المحيط باديه من نقطة
فيكون كل نقطة غير نقطة التماس منفصلا عن المحيط والفصل لا يمكن ان يكون بقدر الجزء الذى لا
يتجزى لاستحالته فيكون ذا مقدار بالضرورة وظاهر ان قطع المقدار لا يكون الا فى زمان ففى اثناء
ذلك الزمان لا بد ان يكون الخط المذكور عند حركته الى جانب المحيط مع اثبات نقطة تماسه فى اثناء
تلك المسافة التى هى خارج الدائرة فيلزم ان يتحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة وهو خلاف ما
حكم به البرهان فيلزم الطفرة والقول بان الخط المذكور يطفر المسافة المذكورة من دون ان يقطعها حتى
يكون فى اثناء زمان قطعها فى اثناء المسافة فيلزم اما الطفرة او خلاف ما اقتضى البرهان من كون الزاوية
المفروضة احد الحواد ووجه الاندفاع بناء على الجواب الذى ذكرناه ان مرادهم مما ذكروه واثبتوه
من ان هذه الزاوية اصغر الحواد كما مر انها اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة بالفعل بحيث
يحس بها وما ذكر فى الشبهة من امكان تحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة انما هو بالقوة لا
بالفعل فلا يكون منافيا ومناقضا لما ذكروه وبينوه ومن غفل عن هذا الجواب واجاب باحد من الوجوه
الثلثة المزيفة قد تكلف فى دفع هذه الشبهة ايضا بتكلفات وتمحلات لا يقبلها الذهن المستقيم
معما باسم غياث تصحيف قطر دائره كرد قرين او هم چون نور با تصحيف جوز اكند قران
مراد از دائره درينجا لفظ دائره است كه دويست و بيست باشد و چون نسبت قطر بدايره مصطلح
درميان قوم ثلثى است يعنى قطر ثلث دائره است و از اين جهت چون دايره را بسيصد شصت قسمت
كرده اند و هر قسمى را جزو و درجه نام نهاده اند لهذا قطر را از صد و بيست جزو گرفته پس هرگاه از سند

معما

در میان قطر و دائره ملفوظه اخذ شود چون لفظ دائره دویست و ده است ثلث آن هفتاد باشد که عین مهمله باشد و تصحیف آن غین معجمه است و مراد از اوج عدد است که ده باشد که یا است و مراد از نور و قم آنست که الف باشد و مراد از جوزا و قم آنست که با است و مصحف آن ثاء مثلثه است پس چون لفظ عین با یا و الف و ثاء مثلثه جمع شود غیاث میشود **فی بعض الاخبار** حديث

لیس الذکر من مراسم اللسان و لا من مراسم القلب بل هو اول فی الذکر و ثان فی الذاکر الظاهر ان المراد من هذا الحدیث ان الذکر التام الحقیقی لیس من وظایف اللسان فقط و لا من وظایف القلب کذلک بل لا بد ان یدخل اولا فی الذُکر بضم الذال ای القلب و الخواطر ثم فی الذاکر اعنی اللسان و المحصل ان الذکر اللسانی من دون تذکر القلب و کذا القلبی فقط من غیر تحرک اللسان لیس ذکرا کاملا یترتب علیه الفائدة المطلوبة من الذکر بل الذکر الحقیقی الذی یترتب علیه الفوائد الباطنة و الظاهرة هو ان یکون بالقلب و اللسان معا **روی عن علی علیه السلام** انه قال انا اصغر حديث من ربی بسنتین الظاهر انه علیه السلام اراد من سنتین مرتبتین و المراد من الرب اما ربه الحقیقی و هو الله سبحانه او ربه المجازی اعنی مربیه و هو النبی صلی الله علیه و اله فالمراد علی الاول ان جمیع مراتب کمالات الوجود المطلق حاصلة لی سوی مرتبتین هما مرتبة الالوهیة و وجوب الوجود و مرتبة النبوة فانا منحط عن مرتبة الله سبحانه بمرتبتین هما مرتبة کمال النبوة و مرتبة کمال الالوهیة فلو فرض تحققهما فی مع استحالته لوصلت الی مرتبة الله سبحانه و علی الثانی انی ادنی من النبی صلی الله علیه و اله بمرتبتین هما مرتبة النبوة و مرتبة التربیة و التعلیم و الحاصل انه ع اثبت لنفسه القدسیة مرتبة الولایة المطلقة التی هی جامعة لجمیع مراتب الکمالات سوی مرتبة النبوة و مرتبة الالوهیة و وجوب الوجود و لا ریب انه ع کان جامعا لکل مرتبة وجودیة و کمالیة سوی هاتین المرتبتین **فی دعاء عرفة** من الصحیفة الکاملة تغمدنی فیما اطلعت علیه منی بما تغمد به القادر علی البطش لو لا حلمه و الآخذ علی الجریرة لو لا اناته اعلم ان کلمة لو لا وضعت لامتناع الجزاء لوجود الشرط فان دخلت علی شرط محقق الوقوع افاد انتفاء الجزاء قطعا لوجود الشرط و لو دخلت علی شرط مشکوک فیه لا قطع بوجوده افادت انتفاء الجزاء علی تقدیر وجود الشرط و عدمه علی تقدیر

من دعاء عرفة
بیان الفقرة
ع
علی الجریرة

عدمه فقولنا زید یقدر علی الضرب لو لا حلمه لو کان حلمه مشکوکا فیه یکون منطوقه انه یقدر علی الضرب لو لم یکن حلیما و مفهومه انه لا یقدر علی الضرب لو کان حلیما بمعنی ان حلمه یمنعه عن الضرب و اذا علمت ذلک نقول قوله ع لو لا حلمه ان کان متعلقا بالقادر کما هو الظاهر یکون المعنی تغمدنی بعفو یتغمد به من یقدر علی البطش لو لم یکن حلیما و لا یقدر علی البطش لو کان حلیما بمعنی ان حلمه یمنعه عن البطش بحیث کانه لا یقدر علیه فانت لکونک حلیما فلیکن تغمدک تغمد من لم یقدر علی البطش فمراده ع طلب العفو المطلق و هذا لا یدل علی عدم قدرته علی البطش لکونه حلیما لان المراد ان عملک ینبغی ان یکون مثل عمل من لا یقدر علی البطش مع الحلم لا انک ایضا مع الحلم لا تقدر علی البطش و بما ذکر ان الشرط هنا من قبیل الثانی اعنی غیر محقق الوقوع و ان کان متعلقا بقوله یتغمد به کان المعنی تغمدنی بالعفو الذی یتغمد به القادر علی البطش لو لم یکن حلیما بان لا یکون باعثه علی العفو حلمه بل وفور لطفه بالمعفو عنه او عدم اعتنائه به لشدة حقارته و دناءته و عدم اهلیته للالتفات الیه بالتعذیب و حاصله ان عفوک عنی ینبغی ان یکون مثل عفو من یقدر علی البطش و لا یکون حلیما و مع ذلک یعفو لکثرة لطفه و رحمته بالمعفو عنه او لعدم اعتنائه به لا مثل عفو من یعفو بحلمه لان ذنوبی تجاوزت عن حد الحلم او لان رحمتک اوسع من ان ترید الانتقام منی فیمنعک عنه حلمک او انا اذل و احقر من ان تلتفت الی بالانتقام فیمنعک عنه حلمک

اشکال حکمی و هو ان الحکماء متفقون علی امتناع الخلاء لذاته و مع ذلک صرحوا بان الفلک الحاوی یکون مع جوهر عقلی هو علة للفلک المحوی و متقدم علیه و لا ریب فی ان ما مع المتقدم متقدم فیلزم من تقدم الحاوی علیه وجود الخلاء و الجواب ان ما مع المتقدم بالزمان متقدم و اما مع المتقدم بالذات فلیس متقدما بالذات کما ان ما مع العلة لیس بعلة و لیس هذا التقدم ای تقدم العقل علی الفلک المحوی الا بالعلیة و الذات فالافلاک بل الاجسام کلها بما هی اجسام متکافئة الوجود بلا تقدم و تاخر بینها بالذات فالعقول العشرة یصدر بعضها عن بعض بالتقدم الذاتی ثم یصدر عن الجمیع من الافلاک و العناصر فی مرتبة واحدة ای یصدر عن کل عقل فلک معتبر علی النحو المشهور بین القوم من دون تقدم لبعضها علی بعض فلکل عقل سابق تقدم ذاتی علی العقل

اشکال حکمی

المتاخر عنه وللجميع تقدم ذاتي على الاجسام التي كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم وتاخر
بينها فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي هو ان كليهما صادران عن
عقل واحد ولا يلزم ان يكون صدورهما في مرتبة واحدة بل صدور العقل يتقدم بالذات على صدور
الفلك الحاوي ثم النظر الدقيق يقتضي عدم التفاوت بين تقدم ذاتي واحد وتقدمات ذاتية
كثيرة فتقدم العقل الاول على العقل العاشر او على الاجسام كتقدمه على العقل الثاني في ان
ملاك التقدم هو الذات وفي انحصار التقدم في التقدم في مرتبة الذات من دون فرق فيهما
بالزيادة والنقصان في التقدم في الخارج والزمان **في الكافي** باسناده عن مولانا الصادق ع — حديث
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام والشغار ان
يزوج الرجل ابنته او اخته ويتزوج هو ابنة المتزوج او اخته ولا يكون بينهما مهر غير تزويج
هذا هذا لهذا **اعلم** ان الجلب والجنب محركتين يكونان في شيئين احدهما في
الزكوة وهو ان لا يأتي المصدق القوم في مياههم لاخذ الصدقات بل يامرهم بجلب نعمهم اليه او
بجنبها اي احضارها والثاني في السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فزجره ويجلب عليه ويصيح
حثا له على الجري يقال اجلب عليه اذا صاح به واستحثه وان يجنب فرسا الى فرسه الذي سابق
عليه فاذا فتر المركوب تحول الى المجنوب يقال جنبت الدابة اذا قدتها الى جنبك وقيل الجنب في
الزكوة هو ان يجنب رب المال بماله اي يبعده عن موضعه حتى يحتاج العامل الى الابعاد في
اتباعه وطلبه **معما باسم يونس** ارى فالق الاصباح شمسا برانس البرايا حين لاحا — معما
مراد بشمس يوح است كه مرادف انست و لفظ باء بمعنى مع است يعني يوح كه با انس باشد
در جنبكه جاء يوح والف انس لا شود يعني معدوم شود و چون جا از يوح انس زايل شود يونس
ميشود **روى الشيخ** ره في يب باسناده عن ابن محبوب و هو باسناده عن عمر بن يزيد — حديث
قال قال ابو عبد الله ع اذا خفت الشهرة في التكاة فقد يجزيك ان تضع يدك على الارض ولا تضطجع
فاومي باطراف اصابعك من كفك اليمنى فتضعها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك **بيان**
المراد من التكاة هي الضجعة على اليمين مستقبل القبلة من دون نوم بعد نافلة الفجر ذاكرا لله

وهي عند نام السنن الوكيدة لقوله سبحانه الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم وانما
يستحب النوم بين صلوة الليل والفجر ولما كانت الضجعة المذكورة من شعار الشيعة فاشار الامام ع
الى انك اذا كنت في تقية وخفت ان تشتهر بالتشيع لاجل ايقاع الضجعة فضع مكان الاضطجاع
اطراف اصابعك من كفك اليمنى على الارض هكذا والمستتر في قول الراوي واومي يعود الى ابي عبد الله
والمراد بابي جعفر ابن محبوب يعني انه حكى الايماء وقوله وحكى ذلك يحتمل ان يكون من كلام صاحب
التهذيب ويحتمل كونه من كلام الحسين بن عبيد الله او غيره من الوسائط بين صاحب التهذيب وبين ابن محبوب — بيان آية
كاحمد بن يحيى العطار او غيره **قال الله سبحانه** في سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم
كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم
ان قيل ما الوجه في تخصيص الجملة الثالثة بالواو قلنا الوجه فيه ان فايدة هذا الواو تاكيد
لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر فان هذه الواو تدخل
على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الجملة الواقعة حالا عن المعرفة نحو جائني رجل
ومعه اخر وجائني زيد ومعه غلامه هذه الواو يؤذن بان قول الذين قالوا سبعة وثامنهم
كلبهم قول صادر عن علم لا عن رجم بالغيب ولذا قدم قوله رجما بالغيب على هذه الجملة ولم يذكر
بعدها رجما بالغيب اي رميا بالخبر الخفي واتيانا به نحو ويقذفون بالغيب اي ياتون به او وضع
الرجم موضع الظن وبالجملة هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس شبه
اخراج الكلام عن الذهن باخراج السهم عن القوس **قال الله سبحانه** في سورة آل عمران — ايضا
لقد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم راي
العين الفئتان اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله ومشركو امكة يوم بدر وقوله تع يرونهم
اي يرى المشركون المسلمين مثلي المشركين او مثلي المسلمين فان قيل هذا مخالف لقوله تعالى
في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم فان القصة واحدة مع ان الاية الاولى تفيد ان الله
سبحانه ارى المسلمين في اعين المشركين اكثر مما كانوا عليه في الواقع والثانية تدل على انه تع
اراهم اقل مما كانوا عليه في الواقع قلنا انهم قللوا اولا في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما التحم

شعر عربی

الفئال کثروا فی اعینهم حتی غلبوا فکان التقلیل والتکثیر فی حالتین مختلفتین شعر
عربی مالی اری جلبا سوقا ولست اری سوقا ومالی اری سوقا ولاجلب هذا
الشعر مما عد حله من المشکلات والظاهر ان الجلب فی الموضعین بالجیم لا بالخاء بمعنی المجلوب
وسوقا الاول بفتح السین مصدر فعل محذوف وسوقا الثانی والثالث بضم السین بمعنی المعروف
ای الرواج والمعنی مالی اری المجلوب یساق سوقا ولا اری رواجا له ومالی اری الرواج ولا یوجد
مجلوب والغرض انه قد یری العلم من العلماء ولا یری طالبه بل یکون کاسدا وقد یوجد طالب
العلم ولا یوجد علم مجلوب ای لا یوجد العلماء شمس الدین سهرزوری در تاریخ

حکایت عجیب و غریب

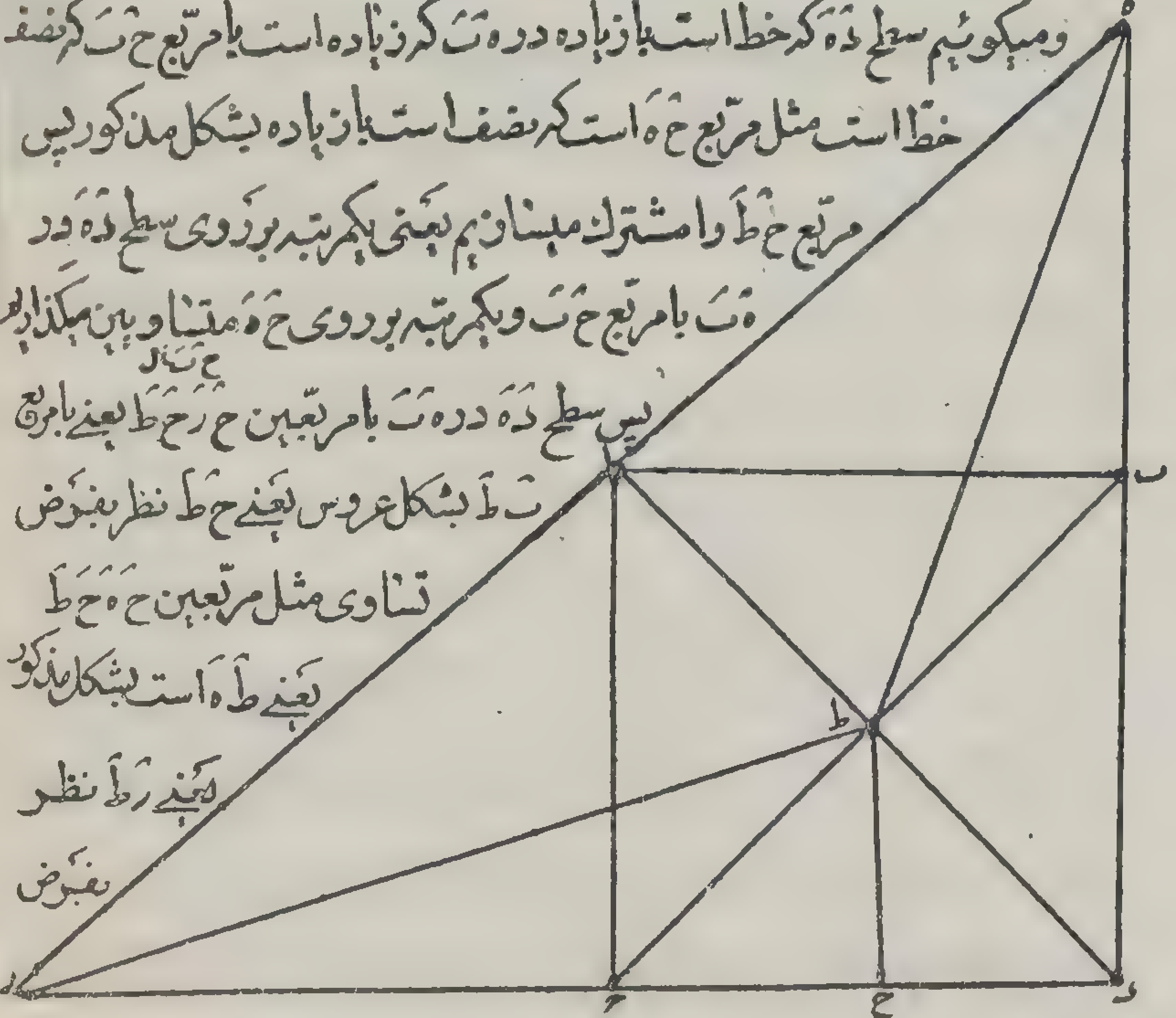
الحکما وغیر او نیز نقل کرده اند که در زمان افلاطون وبائی پیدا شد مردم را هذیجی بود بشکل
مکعب و وحی رسید بیکی از انبیاء آن عصر که تضعیف آن مذبح کنند تا وبا رفع شود ایشان در
پهلوی آن مذبح مثل آن بساختند وبا زیاده شد صورت یان بنبی عرض کردند وحی آمد که ایشان
مثل آن مذبح در پهلوی مذبح ساخته اند واین نه تضعیف مکعب است پس استعانت از
افلاطون کردند گفت چون شما از تعریف هندسه بود حقتعالی شما را باینصورت تنبیه نمود
وگفت هرگاه استخراج درمیان خطین بر نسبت واحده توانند کرد مقصود حاصل شود و
مخفی نماند که تضعیف مکعب آن نیست که مثل او را بر طول یا بر عرض یا بر عمق آن علاوه
کنند زیرا که در اینصورت بعد از ضم مکعب نخواهد بود بلکه تضعیف آن عبارتست از آنکه
مثل او را بر سبیل توزیع ومساوات علاوه کنند یا آنکه هر یک از ابعاد مکعب ثانی قدری از مثل
او را بر سبیل توزیع ومساوات بطریق انطباق بیفزایند بحیثیتی که بعد از انضمام مجموع مثل
بر مکعبیت باقی باشد واین معنی متحقق نمیشود مگر اینکه تحصیل خطی بشود که هرگاه مکعب ثانی
بر آن بنا شود آن مکعب ضعف مکعب اول باشد واین خط عبارتست از خط اول از دو خطی که استخراج
شده باشد میان دو خط بر نسبت واحده یعنی نسبت اول بثانی مثل نسبت ثانی بثالث
وثالث برابع باشد که این دو خط در نسبت در وسط دو خط اول ورابع باشد مثلا هرگاه خط
اول را دو ذرع فرض کنیم وخط دوم را چهار ذرع وخط سیم را هشت ذرع وخط چهارم را شانزده

ذرع شکل نخواهد بود که نسبت خط اول یعنی ب بخط دوم یعنی ج چون نسبت دوم یعنی ج بسیم است یعنی د ومثل
چون نسبت سیم است یعنی د بچهارم یعنی ه که هر یک از نسبتها نسبت ضعفی است و ج و د
بر نسبت واحده اند درمیان ب و ه و در نسبت در وسط ب و ه اند زیرا که معنی بر یک نسبت
بودن دو خط درمیان دو خط دیگر ومعنی وسط در نسبت بودن دو خط درمیان دو خط
دیگر آنست که نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم وسیم بچهارم باشد همچنانکه معنی بودن
یک خط درمیان دو خط بر یک نسبت ومعنی وسط در نسبت بودن یکخط درمیان دو خط
آنست که نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم باشد وبالجمله هرگاه دو خط بوصف مذکور
استخراج شود وچهار خط حاصل شود که نسبت اول بدوم وچون نسبت دوم بسیم وچون
سیم بچهارم باشد وخط بقدر طول مذبح موجود باشد وخط چهارم ضعف آن باشد مکعبی
که بر خط دوم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف مذبح موجود
خواهد بود که بعرض مکعب موضوع بر خط اول است زیرا که همچنانکه مذکور شد چون نسبت
اول بثانی مثل نسبت ثانی بثالث ونسبت ثالث برابع است باید بنا بر صدر مقاله خامسه
اصول نسبت اول برابع چون نسبت اول بدوم باشد مثلثه بالتکریر یعنی هرگاه نسبت اول بدوم
سه مرتبه بعنوان اضافه مکرر شود نسبت اول بچهارم حاصل شود همچنانکه در مثال مذکور
هرگاه نسبت ب به ج که نصف است سه مرتبه مکرر شود ویکونیم نصف نصف نصف است ثمن
حاصل میشود که نسبت ب به ه است و نظر بشکل لو از مقاله یازدهم اصول نسبت هر مکعبی
بمکعب دیگر مثل نسبت ضلعی است از احدهما بنظیر آن ضلع از دیگری مثلثه بالتکریر و نسبت
خط اول بثانی مثلثه بالتکریر همان نسبت اول است برابع ونظر بمذکور باید همین نسبت
متحقق باشد میان دو مکعب که بر خط اول وثانی موضوع باشند پس نسبت مکعبی که بر خط اول
عمل شده یعنی مذبح بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است بچهارم که عبارتست
از نسبت دو خط اول مثلثه بالتکریر پس چونکه مفروض آنستکه خط رابع ضعف خط اولست
باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد

که توقف ط بر خط وسط بجهت آنستکه چون نسبت خط اول باین خط وسط که خط دوم است مثلثة
بالتکریر مساوی نسبت با نسبت خط اول و چهارم که مساوی نسبت با نسبت مکعب خط اول با مکعب
خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول بچهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع
بر خط اول با مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هر گاه خط اول نصف خط چهارم باشد
همچنانکه مفروض است باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط وسط
باشد و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد که هر گاه آن نسبت را
مثلثة بالتکریر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود یعنی هر گاه نسبت اول را بدوم مثلثة بالتکریر
بگیریم نصف حاصل شود و هر گاه بر عکس یعنی نسبت دوم باول را مثلثة بالتکریر بگیریم ضعف شود
با مساوی نسبت اول بچهارم شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمیشود پس مثالی که از
ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول دو ذرع و دوم ۴ ذرع و سیم ۸ ذرع و چهارم ۱۶ ذرع از قبیل
ما نحن فیه نیست زیرا که در مثال مذکور خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف و ایراد این مثال
بجهت مجرد تصویر کیفیت وسط بودن دو خط در میان دو خط دیگر و مساوی بودن نسبت اول
بدوم مثلثة بالتکریر با نسبت اول بچهارم بود و مثال آن در عدد که از قبیل ما نحن فیه باشد
با متعذر است یا منجر بکسور و کسور چند میشود که استخراج آن در نهایت صعوبت است و چون این
مقدمات معلوم شد میگوئیم که از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحد براهین
هندسی طرق متعدده است و از انجمله طریقیست که بعض افاضل ایراد نموده و بیان آن بر سبیل
توضیح اینکه خط اب را اطول مدتج فرض میکنیم و خط اج را اضعف آن فرض میکنیم بنحویکه
زاویه ب اج قائمه باشد پس تتمیم سطح ابدج را میکنیم بنحویکه متوازی الاضلاع باشد
بشکل از مقاله اول اصول و قطر اد را وصل میکنیم و آنرا بر نقطه ط تنصیف میکنیم و اخراج
میکنیم دو خط دج دب را باستقامت الی غیر النهایة پس کناره مسطره بر نقطه ا بنهیم و آنرا
تحریک کنیم بجانب خطین مخرجین بنحویکه ملاقات کند خط دب ~~را بر نقطه ... و ...~~ مخرج را
بر نقطه ز و خطین زط طه مساوی شوند و حاصل شود در طرف دج زیادتی جز و در طرف

ذب زیادتی به و هر چند این مقدمه برهانی نیست لکن اهل علم بنا چنین میکنند و برهان
هندسی نیز میتوان ثابت شود پس میگوئیم اب به زج اج چهار خط متوالی اند بر نسبت
واحده یعنی نسبت اب به به چون نسبت به است بر زج و چون نسبت زج به جا
و دو خط به زج دو خطی است که در میان خطین اب اج بر نسبت واحده اخراج نموده ایم
و برهان بر این آنکه قطر بج را وصل میکنیم و لا محاله بنقطه ط گذرد زیرا اگر بنقطه ط نگذرد
یا ما بین ط و ا یا ما بین ط و د واقع میشود و فرض میکنیم که موقع از نقطه ک خواهد بود و
بهر حال لازم میاید بسبب آنکه زاویه ا قائمه است و جمیع خطوط سطح ابدج متوازیند لهذا
بشکل لط از مقاله اصول که هر گاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود زاویه داخله خارجه از
وقوع آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است جمیع زوایای این سطح قائمه خواهند بود
پس بشکل عروس در مثلث ادج مربع قطر بج مساوی دو مربع بد دج خواهد بود و
چونکه خط ج د مشترک است و خط اج مساوی خط بد است بشکل لد از مقاله اول لهذا
دو قطر اد بج متساوی خواهند بود پس هر گاه این دو قطر بر نقطه ط ملاقات نکنند و بر نقطه
ک ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه ک در ما بین ط و د است و میگوئیم در دو مثلث دکب
اکج دو ضلع بد اج متساویند و زاویه دبک مساوی زاویه اجک و زاویه جاک مساوی
زاویه کدب است بشکل لط از مقاله اکه هر گاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود دو زاویه
متبادله متساویند پس لازم میاید بشکل ششم از مقاله اول اصول که ضلع دک مساوی
ضلع اک باشد و این خلف است زیرا که لازم میاید که دک که جزء دط است مساوی اک باشد
که اط است با زیادتی و حال آنکه بفرض دط و اط متساوی بودند و همچنین در صورتیکه نقطه
ک ما بین ط و ا واقع شود پس لا محاله دو قطر بج اد بر نقطه ط ملاقات خواهند کرد پس از
نقطه ط عمود طح بر خط جد اخراج میکنیم و لا محاله آنرا تنصیف میکند بر دح حج زیرا که
در دو مثلث طحج طدح دو زاویه ح قائمه اند پس مربع طج مساوی دو مربع طح حج و همچنین
مربع طد مساوی دو مربع طح حد خواهد بود و مربع طح مشترک است و طج مساوی طد است

بجهت اینکه سه ضلع مثلث ب د ه مساوی سه ضلع مثلث ا د ه است پس لامحاله زاویه ا د ه مساوی
زاویه ب د ه خواهد بود پس هر دو ازین دو زاویه که ط د ه باشد مساوی خواهند بود
پس هرگاه ط د ط ه متساوی باشند باقی میماند مربع ح ه مثل مربع ح د پس خواهد ح د
مضعف بر ح پس میگوئیم که سطح د ز که خط است با زیاده د د ز ح که زیاده است با مربع ح ح
که نصف خط است مثل مربع ح ز است که نصف است با زیاده بشکل ششم از مقاله دوم اصول
پس مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی سطح د ز د د ز ح با مربع ح د و یکمرتبه
بر روی مربع ح ز متساوی بین میکذاریم پس سطح د ز د د ز ح با مربعین ح ح ح ط یعنی با
مربع ح ط بشکل عروس مثل مربعین ح ز ح ط یعنی مربع ز ط است بشکل مذکور پس
عمود ط ح را بر خط د ب اخراج میکنیم ولامحاله از انتصیف خواهد کرد ببیان مذکور
و میگوئیم سطح د ه که خط است با زیاده د ه ب که زیاده است با مربع ح ب که نصف
خط است مثل مربع ح ه است که نصف است با زیاده بشکل مذکور پس
مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی سطح د ه د د
ه ب با مربع ح ب و یکمرتبه بر روی ح ه متساوی بین میکذاریم
پس سطح د ه د ه ب با مربعین ح ز ح ط یعنی با مربع
ب ط بشکل عروس یعنی ح ط نظر بفرض
متساوی مثل مربعین ح ه ح ط
یعنی ط ه است بشکل مذکور
یعنی ز ط نظر
بفرض



متساوی پس بعد از اسقاط مشترک سطح د ز د د ز ح مثل سطح د ه د ه ب است و با بدال
نسبت ط ب به ح از خامسه اصول بعلاوه ح از سادسه نسبت د ز به د ه مثل نسبت

ه ب به ز ح است و نسبت د ز به د ه مثل نسبة اب به ب ه است بشکل ۱۲ از مقاله ۶
پس نسبة ا ب به ب ه مثل نسبت ب ه به ز ح است و مثل نسبت ز ح به ح ا به ۱۲ و ۱۲ از
مذکور و هو المطلوب و بعد ازین همچنانکه در ابتدا اشاره بآن شد میگوئیم که بصد
مقاله خامسه نسبت ا ب که خط اول است بر ح ا که رابع است چون نسبت ا ب اول است به
ب ه ثانی مثلثة بالتکریر و برگو ۱۲ از ۱۱ اصول نسبت مکعب موضوع بر خط ا ب بمکعب موضوع
بر خط ب ه باز مثل نسبت ا ب است بر ز ه مثلثة بالتکریر پس نسبت مکعبین بیکدیگر بعینها
مثل نسبت خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفروض انستکه نسبت خطین نسبت تضعیف
یعنی خط ا ب نصف ا ح و ا ح ضعف آنست پس باید مکعب ا ب نیز نصف مکعب ب ه و مکعب
ب ه ضعف آن باشد پس معلوم شد که توقف بر خط ب ه وسط بجهت انستکه چون نسبت
خط اول باین خط وسط مثلثة بالتکریر مساوی نسبت با نسبت خط اول با خط چهارم و مساوی
با نسبت مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از ین ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول بچهارم
دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول بمکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد
پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد بفرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف
مکعب موضوع بر خط ثانی باشد و هو المطلوب و چونکه مکعب انستکه سطوح ان متساوی
باشند پس استخراج یک خط که طول مذبح فرض شده کافیست زیرا که هر یک از طول و عرض و
عمق مبنی بر این خط خواهد بود و از انچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و
دوم باشد که هرگاه ان نسبت را مثلثة بالتکریر بکیرند نصف یا ضعف شود یعنی هرگاه نسبت
ا ب را بر ب ه مثلثة بکیرند نصف شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت ب ه را به ا ب بکیرند ضعف
شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمیشود **فی بعض الاخبار الصادقة** حاشیه
کل شیء فی القران او فصاحبه بالخیار یختار ما شاء و کل شیء فی القران فمن لم یجد کذا فعلیه
کذا فالاول الخیار قوله فالاول الخیار ای التخیر والحری بالاختیار ای هو الجزاء الذی یلزم ان
یختار والثانی بدل اضطراری له **قال رسول الله** اعطیت سور الطول مکان التوریة ایضاً بلغ مقابلة

واعطيت المئين مكان الانجيل واعطيت المثانى مكان الزبور وفضلت بالمفصل ثمان و ستون سورة وهو مهيمن على ساير الكتب فالتورية لموسى والانجيل لعيسى والزبور لداود **اقول** المراد بالسور الطول كصرد هى السبع الاول بعد الفاتحة على ان يعد الانفال والبرائة واحدة كما صرح به جماعة او السابعة سورة يونس والمثانى هى السبع التى بعد هذه السبع سميت بها لانها ثانيتها واحدها مثنى مثل معان ومعنى وقد يطلق المثانى على سور القران كلها طوالها وقصارها واما المئون فهى من بنى اسرائيل الى سبع سور سميت بها لان كلا منها على نحو من مائة اية كذا فى بعض التفاسير وفى القاموس المثانى القران او ما ثنى منه مرة بعد مرة او الحمد او البقرة الى البرائة دون الطول ودون المائين فوق المفصل او سورة الحج والنمل والقصص والعنكبوت والنور والانفال ومريم والروم ويس والفرقان والحجر والرعد والسبا والملئكة وابرهيم وص ومحمد ولقمان والصف والزخرف والمؤمن والسجدة والاحقاف والجاثية والدخان والاحزاب **وقال** ابن الاثير فى نهايته فى ذكر الفاتحة هى السبع المثانى سميت بذلك لانها مثنى فى كل صلوة وتعاد وقيل المثانى السور التى تقصر عن المائين وتزيد على المفصل كان المائين جعلت مبادى والتى بينها مثانى **اقول** ما ذكره اولا فى تفسير السبع المثانى ووجه التسمية بعينه مروى عن الصادق عليه السلام الا ان القول الخبر اوفق بهذا الحديث بل المستفاد منها ان المثانى ما عدا الثلث الاخر وكانه من الالفاظ المشتركة فلا تنافى **روى فى قرب الاسناد** بسند صحيح عن البزنطى قال قلت للرضا عليه السلام ان رجلا سمعنى وانا اقول ان مروان بن محمد لو سئل عنه صاحب القبر لم يكن عنده منه علم فقال الرجل انما عنى ابو بكر وعمر فقال قد جعلهما فى موضع صدق **اقول** المراد بمروان بن محمد هو مروان الحمار والمراد من الخبر ان البزنطى قال للرضا ان رجلا من العامة سمع عنى حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر اعنى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلطنة مروان الحمار او لو سئل عن ان مروان من جملة بنى امية الذين كانوا ينزون المنبر كالقردة ويصل اليه السلطنة ايضا لما كان عند النبى علم منه ومن سلطنته لانه لم يكن فى عداد احد ولما قلت هذا الكلام قال الرجل السامع عنى فى نفسه ان هذا عنى بصاحب

حديث

القبر ابا بكر وعمر فقال الرضا عليه السلام ان هذا الرجل قد جعل ابا بكر وعمر فى موضع عال ومكان رفيع حيث خصصهما بانه لو سئلا عن هذه القضية لم يكن عندهما علم لاجل ان المروان ليس فى غرضه اذ يظهر من كلامه انهما يعلمان كل شئ مع انهما لم يكونا من اهل العلم بالاشياء فهذا الرجل قد جعلهما فى غير موضعهما **فى بعض الادعية** الهى اكرمنا بهوان من شئت من خلقك ولا تهنا بكرامة احد من اوليائك **اقول** بيان معنى هذه الفقرة يتوقف على مقدمة وهى انه قد ورد فى بعض الاخبار ان الله سبحانه قد هيأ لكل عبد من عبيده مقاما فى الجنة ومقاما فى النار فمن اساء وصار من اهل الشقاوة يعطى مقامه فى الجنة غيره ممن صار مستعدا للكرامة ومن دخل فى حزب المتقين وصار من اهل السعادة يعطى مقامه فى النار غيره ممن صار من اهل الشقاوة فاذا عرفت ذلك فمعنى الدعاء اكرمنا لاجل هوان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه فى الجنة الذى صار من اهل الشقاوة ووجب ان تهينه وتعطى مقامه غيره فاعطنا مقامه واكرمنا بذلك ولا تهنا لاجل كرامة احد من اوليائك بان تريد لاستعداده للكرامة والاحسان ان تعطيه مقام احد من اهل الشقاق فى الجنة فتعطيه مقامنا فيها فتهيننا من جهة اكرامه ولا ريب انه ليس فيه طلب اهانة الغير وجعله من اهل الشقاوة حتى يتوهم انه لا يليق بمرتبة الامام بل المراد ان بعض من صار من اهل الشقاق لاستعداده وسوء عمله وانت تريد ان تعطى مقامه احدا فاعطنا مقامه حتى تزيد فى مقامنا فى الجنة **فى عبارات بعض المجتهدين** اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى على الانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى **اقول** وذلك لان الخنثى ان كان ملحقا بالرجل فوطيه بالانثى يوجب غسله وان كان ملحقا بالانثى فلمقاربة الرجل معه يوجب غسله فعلى التقديرين يجب على الخنثى الغسل واما الرجل والانثى فلا يجب على احد منهما الغسل اما على الرجل فلاحتمال كون الخنثى رجلا ومقاربة الرجل الرجل فى القبل بدون الانزال لا يوجب الغسل واما على الانثى فلاحتمال كون الخنثى امراة ومقاربة الامراة للامراة لا يوجب الغسل فلتاتى احتمال عدم وجوب سبب الغسل بالنظر الى كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما لاصالة عدم التكليف الى ان يقطع بثبوته **روى فى العيون** وغيره من كتب الاخبار عن على بن موسى الرضا عليه السلام عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام

فقرة دعاء

كلام فقهى

حديث

عن ابيه جعفر بن محمد عليه السلام ان سليمان ع لما بلغ وادي النمل وقالت نملة يا ايها النملة ادخلوا مساكنكم الخ وطلب سليمان وتكلم معها في ذلك واجابت فقالت النملة له انت اكبر ام ابوك داود قال سليمان بل ابي داود فقالت النملة فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف اسم ابيك داود قال سليمان ما لي بهذا علم قالت النملة لان اباك داود داوى جرحه بود فسمي داود وانت سليمان ارجوان تلحق بابيك الحديث **اقول** الذي ذكرته النملة يحتمل وجوها **الاول** وهو الاظهر ان المعنى ان اباك لما ارتكب ترك الاولى وصار قلبه مجروحا بذلك فداواه بود الله تعالى ومحبته فلذا سمي داود اشتقاقا من الدواء بالود وانت لما تركت ترك الاولى بل انت سليم منه فسميت سليمان فخصوص العلتين للتسميتين صارتا علة لزيادة اسمك على اسم ابيك ثم لما كان كلامها موهما لكون سليمان لسلامته افضل من ابيه استدركت ذلك بان ما صدر منه لم يصر سببا النقص بل صار سببا لكمال محبته وتمام مودته وارجوان تلحق ابيك بابيك في ذلك **الثاني** ان المعنى ان اصل الاسم كان داوا جرحه بود وهو اكثر من اسمك وانما صار بكثرة الاستعمال داود ثم دعا له ارجوان تلحق انت ايضا بابيك في الكمال والفضل **الثالث** ان المراد ان هذا الاسم مشتمل على سليم او ماخوذ منه والسليم قد يستعمل في الجريح كاللديغ تفألا بصحته وسلامته وانت سليم من المداواة التي حصلت لابيك بعد مجروحيته لترك الاولى فلهذا سميت سليمان فالحرف الزائد للدلالة على وجود الجرح فكما ان الجرح زايد في البدن او النفس من اصل الخلقة كان في الاسم حرف زائد للدلالة على ذلك وفيه معنى لطيف وهو ان هذه الزيادة في الاسم الدالة على الزيادة في المسمى ليست مما يزيد به الاسم والمسمى كمالا بل قد يكون الزيادة لغير ذلك **الرابع** ما يفهم مما عنون الصدوق ره الباب الذي اورد الخبر فيه به حيث قال باب العلة التي من اجلها زيد في حروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود فلعله فهم الخبر على ان المعنى انك لما كنت سليمان اريد ان يشتق لك اسم يشتمل على السلامة ولما كان ابوك داود داوا جرحه بالود وصار كاملا بذلك اراد الله تعالى ان يكون في اسمك حرف من حروف اسمه لتلحق به في الكمال فزيد فيه الالف وما يلزم لتمام التركيب وصحته من النون فصار سليمان والا لكان

٣٦

السليم كافيا للدلالة على السلامة فلذا زيد حروف اسمك على حروف اسم ابيك ولو كان في الخبر من حروف اسم ابيك كما في بعض النسخ كان الصق بهذا المعنى وقوله ارجوان تلحق بابيك اي بتلك الزيادة فيه ذكر ضمنا وكناية على انه انما زيد لذلك ولا يخفى بعده هذا وقال الثعلبي في تفسيره رايت في بعض الكتب في ذكر حكاية النملة وسليمان سؤالا وجوابا ثم قال وفيه فقالت النملة هل علمت لم سمي ابوك داود فقال لا قال لانه داوى جرحه بود ثم قال هل تدري لم سميت انت سليمان قال لا قالت لانك سليم وانما اوتيت ما اوتيت لسلامة صدرك وان لك ان تلحق بابيك

[illegible]

مما نسب الى امير المؤمنين عليه السلام عينان عينان لم يكتبهما قلم وفي كل عين من العينين عينان نونان نونان لم يكفهما رقم وفي كل نون من النونين نونان **اقول** لما عثرت على بيان لهذا الشعر المنسوب الى مولانا امير المؤمنين عليه السلام بخط بعض الافاضل المشاهير وقد افاد بعض الاعلام في بيان معناه ما لا يستفاد منه معنى محصل وما يخطر بالبال في بيانه هو ان العين اشارة الى الابداع المعبر عنه بالقوس النزولي وبالسلسلة الطولية والنون اشارة الى التكوين المعبر عنه بالقوس الصعودي والسلاسل العرضية والمراد ان للواجب تعالى ابداعين ابداع المجردات وابداع الماديات والاول ينقسم الى ابداع العقول وابداع النفوس والثاني ينقسم الى ابداع الاجسام الفلكية وابداع الاجسام العنصرية وله تعالى ايضا تكوينات تكوين ما ليس له ادراك وشعور وتكوين ما له الادراك والشعور والاول ينقسم الى تكوين الجماد وتكوين النبات والثاني ينقسم الى تكوين مدرك الكلي والجزئي وهو الانسان وتكوين مدرك الجزئي فقط وهو غيره من الحيوانات ولنا ان نقول الاول ينقسم الى تكوين الاجسام المركبة وتكوين اعراضها والثاني الى تكوين النفوس وتكوين القوى او نقول الاول ينقسم الى تكوين اجسام لم يتعلق بها قوة مدركة اصلا وهي الاجسام الجمادية والنباتية وتكوين اجسام تعلقت بها قوة مدركة وهي الاجسام الحيوانية والنباتية والثاني الى مدرك الكليات وهو النفس الناطقة الانسانية والى مدرك الجزئيات وهو القوى الجزئية الانسانية والحيوانية ثم قوله ع لم يكتبهما قلم ولم يكفهما رقم اشارة الى ان كلا واحد من الابداعين والتكوينين مما لا يمكن عن احد غير واجب الوجود القيوم للكل

حديث

فى الكافى روى باسناده عن اسحق بن عمار قال قلت لابى عبد الله عليه السلم اخالط اهل الزهد من
الناس وقد اكتفى بالدهن من اليسير فامسح به كل يوم فقال ما احب لك ذلك فقلت يوم ويوم لا فقال
ما احب لك ذلك فقلت يوم ويومين لا فقال الجمعة الى الجمعة يوم ويومين **اقول** يوم فى
المواضع مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اى يكون المسح به فيه او يتمسح ويومين فى الموضعين منصو
على الظرفية او الكل مجرور وتبقد برفى والاصوب ان يقال الحذف الالف من اخر اليوم من مسامحة الكتاب
فى رسم الخط والمراد باخر الحديث ان المحبوب لك ان تدهن فى كل اسبوع مرة او مرتين **روى**

حديث

حريز عن الصادق عليه السلم قال ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه **اقول**

ايضاً

المراد بالسرف صرف الماء اكثر مما ينبغى فيما حد الله وبالعدوان التجاوز عما حد الله كغسل الرجلين مكان
المسح **ورد فى الحديث** من طريق الخاصة والعامة عن رسول الله صلى الله عليه واله نية
المومن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله **ورواه فى الكافى** بكلا جزئيه بزيادة وكل عامل
يعمل على نيته وعليه اشكالان مشهوران **احدهما** ان الجزء الاول يدافع ما فى الاخبار عنه
افضل الاعمال احمزها اذ العمل احمز من النية وايضا ورد اخبار كثيرة ان المومن اذا هم بطاعة كتبت
له حسنة واحدة واذا فعلها كتبت له عشر حسنات وهذا صريح فى ان العمل افضل **وثانيهما**
ان الجزء الثانى مخالف لما فى الاخبار وعليه الاجماع ان النية المجردة لا مواخذة بها ولا عقاب
عليها وقد اجيب عن الاشكالين بوجوه **منها** ان المراد بنية المومن عقايده الحقة من معرفة
الله والتصديق بصفاته الكمالية ومعرفة النبوة واحوال النشأة الاخرى ولا شك انها افضل
من العمل وتحصيلها احمز منه والمراد بنية الكافر عقايده الكفرية ولا شك انها شر من اعماله الظاهرة
وعدم المواخذة على نيته لو سلم فانما هى نيته التى سوى عقايده **ومنها** ان النية يعتبر
فيها القربة والاخلاص وتخليص النية بحيث لا يشوبها شائبة الرياء اشد من كل فعل واحمز من كل
عمل واما النية المجردة تكتب بها حسنة واحدة والعمل يكتب بها عشر حسنات فلان العمل لا ينفك عن
النية فالنية مع العمل يكتب بهما عشر حسنات والنية المجردة يكتب بها حسنة واحدة وهذا لا ينافى
شيئا والعمل بلا نية لا يكتب بها حسنة اصلا فالنية فقط لها حسنة واذا تركب مع العمل يكتب

للمجموع من حيث المجموع عشر حسنات من دون توزيع اذ العمل المجرد عن النية لا يكتب له شئ حتى يقال
تكون تسعة من الحسنات بازاء العمل فقط وواحدة للنية فقط حتى يلزم ان يكون العمل خيرا من النية
بل العشر بازاء المجموع من حيث هو واما نية الكافر شر من عمله لانا لا نسلم اولا ان مجرد النية لا عقاب
عليه ولا مواخذة بل النية التى المراد منها الهم بالفعل ان تركت خوفا من الله تكتب له حسنة ومعلوم
ان هذا لا يتصور فى شان الكافر وان تركت لمانع عارض يكتب به سيئة ولا ريب فى ان فعل المعصية
ايضا يكتب به سيئة فاذا كتب على مجرد النية سيئة واحدة وعلى العمل الذى يتضمن النية
ايضا سيئة واحدة لا يقع شئ بازاء العمل فيكون النية شرا من العمل وفيه ان عمل الكافر بلا
نية يترتب عليه عقاب ايضا فلا يكون نيته شرا من عمله **ومنها** ان هذا الخبر ورد مورد التنبيه
من وقوع كل عمل بنية وكونها باعثة له وكون نية المومن نية فعل الخير ونية الكافر نية فعل
الشر فالمراد ان باعث عمل كل من المومن والكافر لما كان نيته فهى الاصل والعمدة فى العمل ولولا
لم يتحقق عمل فنية الخير اى نية المومن خير مما يترتب عليه من عمل الخير اذ لولاه لم يتحقق عمل ولا ريب
فى ان الخير فى نفسه والباعث للخير اولى من الخير الذى لا يكون باعثا وقس على ذلك نية الكافر

حديث

روى عن ابى عبد الله عليه السلم كان ابى عليه السلام يقول قل هو الله احد ثلث
القران وقل يا ايها الكافرون ربع القران ومضمون هذا الخبر اخبار اخر ايضا كقول الصادق ع
كان ابى ع يقول قل هو الله احد تعدل ثلث القران وكان يحب ان يجمعها فى الوتر ليكون القران
كله وعنه عليه السلم قال قل هو الله احد ثلث القران وقل يا ايها الكافرون ربعه وكان رسول
الله صلى الله عليه واله يجمع قل هو الله فى الوتر لكى يجمع القران كله **اقول** والوجه فى كون
قل يا ايها الكافرون ربع القران ان مقاصد القران ترجع الى معرفة ما يجب اعتقاده نفيا او اثباتا
وما يجب العمل به فعلا او تركا وهذه السورة تشتمل على المقصد الاول خاصة فهى بمنزلة الربع واما
الوجه فى كون قل هو الله احد ثلث القران فهو ان مقاصد القران الكريم يرجع باعتبار اخر هو
اقرب الى التحقيق الى ثلثة معان معرفة الله تعالى ومعرفة السعادة ومعرفة الشقاوة الاخروية
والعلم بما يوصل الى السعادة ويبعد عن الشقاوة وسورة الاخلاص يشتمل على الاصل الاول

وهو معرفة الله تعالى وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الخلق بالصمدية ونفى الاصل والفرع و
الكفو كما سميت الفاتحة ام القران لاشتماله على تلك الاصول الثلثة وعادلت هذه السورة
ثلث القران لاشتماله على واحد منها وعن ابى الجارود عن ابى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كان
على عليه السلام يوتر بتسع سور **اقول** لعل المراد انه صلوات الله عليه كان يقرء فى كل من
الثلث اى ركعتى الشفع وركعة الوتر لكل من الثلث اى التوحيد والمعوذتين **حل لغوى**
سئل العلامة محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الشيرازى الفيروزابادى صاحب القاموس عن معنى
قول سيدنا ومولينا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه الصق روانفك بالجبوب وخذ
المزبر بشناترك واجعل حندورتيك الى قيهلى حتى لا انغى نغية الا اودعتها حماطة جلجلانك
فقال الصق عصرطك بالصلة وخذ المسطر باباخسك واجعل جحمتيك الى ثعبانى حتى لا
انبس بنبسة الا دعيتها فى لمظة رباطك فتعجب الحاضرون من سرعة الجواب بما هو قريب من السؤال
فى الاشكال **اقول** تفسير السؤال الروانف المقعدة والجبوب الارض والمزبر القلم والشناتر
الاصابع والحندورتان الحدقتان والقيهل اى وجهى والنغى اى انطق والحماطة الحبة والجلجلان
القلب وتفسير الجواب العصرط كزبرج وجعفر العجان والاست والعصعص والخبط الذى من الذكر
الى الدبر والصلة الارض او اليابسة او ارض لم تمطر بين ممطورتين جمعه صلال والاباخس
الاصابع واصولها والجحمة بتقديم الجيم على الحاء العين ونبس ينبس نبسا ونبسة بالضم تكلم و
اسرع وتحرك واكثر ما يستعمل فى النفى واللمظة الحبة والرباط القلب وحاصل المعنى الصق
مقعدتك بالارض اى اجلس مستويا وخذ القلم باصابعك وانظر بعينيك الى وجهى حتى لا انطق
نطقا الا يستقر فى قلبك حتى تكتب ما اقول بلا تغيير **سؤال** مرتان لقيتا غلامين فقالتا
مرحبا بابنينا وزوجينا وابنى زوجينا **جواب** ان امرأتين ولدت كل منهما ابنا فزوجت
كل واحدة منهما بابن صاحبتها فهما ابناهما وزوجاهما وابنا زوجيهما **سؤال** داشت يكى
مرد دو زن دلپذير هر دو بخوبى چو مه مستنير زان دو يكى مر پسر عمر را از سر نادانى خود
داد شير كشت بر او آن زن ديگر حرام تا بقيامت نشود حل پذير **جواب** بود زن متعه

حل لغوى

سؤال وجواب

طفل صغير كشت از آن پس زن مرد كبير مرد از آن پيش يكى زوجه داشت داد زن كهنه
بدان طفل شير كشت بر آن مرد زن نو حرام بود چه معقوده طفل صغير **مما نسب الى**
بعض الافاضل جامعت اهلى فى النهار ثلثة ولم اغتسل فى ذلك اليوم عامدا و
كنت صحيح الجسم والماء حاضر وصليت خمسا فى الجماعة مسجدا قيد فى شرحه ان جاء فى اول البيت
فعل ماض قصر للضرورة والمعدم الحيض والباقى ظاهر والحق انه لا احتياج الى هذا التاويل البعيد
اذ هذا الشعر صحيح على ظاهره من دون احتياج الى تاويل وتبديل اذ من صلى المغرب والعشاء وبعدهما
صلوة الصبح ثم الظهر والعصر كلها بالجماعة فى المسجد وبعدها جامع اهله ثلث مرات يصدق عليه
انه جامع اهله فى النهار ثلثة ولم يغتسل فى ذلك اليوم عامدا وصلى خمس صلوات فى المسجد بالجماعة
مغالطة منطقية كل لاممكن بالامكان العام فهو لاممكن بالامكان الخاص وكل لا
ممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع فينتج كل لاممكن بالامكان العام اما واجب او ممتنع ولا
ريب فى بطلان هذه النتيجة بيان الصغرى ان النسبة بين الممكن بالامكان العام والممكن بالامكان
الخاص بالعموم والخصوص مطلقا اى يكون الممكن بالامكان العام اعم مطلقا من الممكن بالامكان الخاص
فكلما تحقق الثانى تحقق الاول ولا عكس كليا وذلك لان سلب الضرورة من الطرفين يستلزم سلبها
من احدهما اعنى الطرف المخالف بخلاف العكس ثم قد تقرر فى المنطق ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص
مطلق فبين نقيضيهما ايضا عموم وخصوص مطلق ولكن بعكس العينين اى يكون نقيض الاخص اعم
مطلقا ونقيض الاعم اخص كذلك وعلى هذا فاذا كان الممكن بالامكان العام اعم مطلقا من الممكن
بالامكان الخاص يكون اللاممكن بالامكان العام اخص مطلقا من اللاممكن بالامكان الخاص فيصدق
كل لاممكن بالامكان العام فهو لاممكن بالامكان الخاص فيثبت صدق الصغرى واما بيان الكبرى
فلان سلب ضرورة الطرفين اما يستلزم ضرورة طرف الوجود وهو الوجوب او ضرورة طرف
العدم وهو الامتناع فكل لاممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع فيثبت صدق الكبرى ايضا
واما بطلان النتيجة فلان الامكان العام المقيد بجانب الوجود يشمل الوجوب والامكان الخاص
والمقيد بجانب العدم يشمل الامتناع والامكان الخاص فالممكن بالامكان العام يشمل الواجب

مما نسب الى بعض الافاضل

مغالطة منطقية

والممتنع فلا يجوز ان يشملهما نقيضه اعنى اللاممكن بالامكان العام فيثبت بطلان النتيجة والجواب
منع كلية الكبرى لان نقيض اللاممكن بالامكان الخاص هو اللاممكن بالامكان العام نظرا الى
صدق الصغرى واللاممكن بالامكان العام لا مصداق له اصلاً ولا يصدق على شيء من الواجب و
الممتنع فى الممكن بالامكان الخاص لما عرفت من ان الممكن بالامكان العام يصدق على الثلثة
فنقيضه اعنى اللاممكن بالامكان العام لا يصدق على شيء منها فاذا كان بعض اللاممكن
بالامكان الخاص هو اللاممكن بالامكان العام نظرا الى صدق الكبرى والتقدير عدم صدقه على
شيء كيف يصدق الكبرى اعنى كل لاممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع مثال ذلك انا اذا
قلنا كل لاشيء لا جوهر لم يصدق ان كل لا جوهر اما واجب او عرض لان بعض اللاجوهر هو اللاشيء
نظرا الى صدق الصغرى ولا مصداق له فى الخارج ويمكن ان يمنع الكبرى من جهة اخرى وهو ان معنى
كلية الكبرى ان يوجد امر عام هو الاكبر ويندرج تحته الاوسط كلياً وهذه الكبرى ليست كذلك
لانها راجعة الى التقسيم لا الى الحمل الكلى فان معناها ان بعض اللاممكن بالامكان الخاص واجب
وبعضه ممتنع فلا يتحقق الكلية مثال ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان اما
فرس او بقر او غنم او انسان او حمار الى وهكذا يصدق ان كل انسان اما فرس او بقر الخ والتترقيه ما ذكر

معمّا باسم حضرت فاطمه سلام الله عليها من كلام شرف الدين يزدی چه دو تناسب — معمّا
تا ليف او فتد نوپنج بكسر ثالث از اشرف بفكر صحيح كمال دورى اوسط بدل اصغر ساز
كه هشت و هژده ز هر اشتباه مستنبح مخفی نماند كه چون حل اين معما و بسيار ديگر از معميات مشكله
موقوف بر بيان نسبت مؤلفه است كه از انسبت تاليفيه و تناسب تاليفی نيز گويند و اكثر اين نسبت را
اعتبار ميكنند در صناعت تاليف اعنى صناعت موسيقى لهذا ابتدا ببيان نسبت تاليفيه و
احكام آن ميكنيم بعد از آن اشاره ميكنيم بحل معماى مذكور پس ميگوئيم نسبت تاليفيه عبارت
از آنكه نسبت فضل عدد اعظم بر عدد اوسط بفضل عدد اوسط بر عدد اصغر مثل نسبت طرف اعظم
بطرف اصغر باشد و بعبارة ديگر نسبت فضل بين العددين الاعظمين بفضل بين العددين
الاصغرين مساوى نسبت طرف اعظم باشد بطرف اصغر و مراد از اعظمين عدد اعظم و عدد اوسط است

و مراد از اصغرين عدد اوسط و عدد اصغر است پس اعداد را از سه بيشتر نبت مثلا دستور آن بعد
و ثلثه ميگوئيم كه اين نسبت متحقق است زيرا كه فضل اعظم كه شش باشد بر اوسط كه چهار باشد
دو است و فضل چهار اوسط بر اصغر كه سه باشد يك است و ظاهر است كه نسبت دو بيك مثل نسبت
طرف اعظم است كه شش باشد بطرف اصغر كه سه باشد كه هر دو نسبت ضعفی است و بنابر عبارت اخرى
اعظمين شش و چهار اند و اصغرين چهار و سه و از خواص اين نسبت آنست كه حاصل ضرب مجموع
طرفين در وسط مثل حاصل ضرب ضعف احد طرفين است در طرف ديگر مثلا در مثال مذكور
حاصل ضرب شش و سه يعنى نه كه مجموع طرفين در چهار كه وسط است سى و شش است و حاصل ضرب
دوازده كه ضعف احد طرفين است در طرف ديگر كه سه است نيز سى و شش است و نيز از خواص
اين نسبت آنست كه حاصل ضرب اعظم و سط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب احد طرفين است در
طرف ديگر با اضافه عدد اكثر پس هرگاه يكى از اين اعداد مجهول باشد و خواهيم از تحصيل كنيم
پس اگر آن مجهول عدد اصغر باشد سطح اوسط در اعظم را بگيريم و از اقسمت كنيم بر مجموع اعظم
و فضل آن بر اوسط تا اصغر حاصل شود مثالش خواستيم كه اصغر ده و سى را بر نسبت مذكور بيابيم
سطح اوسط كرده است از سى كه اعظم است گرفتيم سيصد شد و از ابر مجموع اعظم و فضل او بر
اوسط كه پنجاه است قسمت كرديم شش شد و هو المطلوب و بوجه ديگر فضل ميان اوسط و اعظم را
بگيريم و در اوسط ضرب كنيم و حاصل ضرب را بر مجموع فضل اعظم قسمت كنيم و خارج قسمت را
از اوسط نقصان كنيم پس آنچه باقى بماند مطلوب است و اگر مجهول عدد اوسط باشد سطح اصغر در
اعظم را بگيريم و از ابر نصف مجموع اصغر و اعظم قسمت كنيم تا اوسط حاصل شود مثالش خواستيم كه
اوسط ۱۲ و ۲۴ را بيابيم چون سطح اينعدد ذا كه ۲۸۸ است بر ۱۸ اقسمت كرديم خارج قسمت
۱۶ باشد و هو المطلوب و بوجهى ديگر تفاوت ميان اصغر و اعظم را بگيريم و از ادر اصغر ضرب
كنيم و حاصل را بر مجموع اصغر و اعظم قسمت كنيم و خارج قسمت را بر اصغر بيفزائيم تا مطلوب
حاصل شود مثلا در مثال ۶ و ۳ تفاوت ميان شش و سه كه گرفتيم و آنرا در سه ضرب كرديم
نه حاصل شد پس از ابر مجموع اعظم و اصغر كه نه باشد قسمت كرديم يك حاصل شد پس آنرا زياد كرديم

براصغر که ۳ باشد ۴ حاصل شد که وسط است و هو المط و اگر مجهول عدد اعظم باشد مسطح اصغر در اوسط را بر اصغر الا فضل اوسط بر آن قسمت کنند تا اعظم حاصل شود مثالش خواستیم که اعظم ۵ و ۹ را بدانیم چون ۵ ع ۳ را بر ۵ الا ع ۳ که یک است قسمت کنیم خارج قسمت آن ۵ ع ۳ باشد و هو المطلوب و بوجه دیگر فضل اوسط بر اصغر را در اوسط ضرب میکنیم و حاصل را بر فضل اصغر بر فضل مذکور قسمت میکنیم خارج قسمت را بر اوسط زیاده میکنیم تا مطلوب حاصل شود پس در مثال ۵ و ۹ فضل ۹ که اوسط است بر ۵ که اصغر است ع ۴ است او را بر اوسط که ۹ است ضرب کردیم ۳۶ ع شد و او را بر یک که فضل اصغر است بر فضل مذکور قسمت کردیم خارج قسمت ۳۶ شد او را بر اوسط که ۹ است زیاد کردیم ۵ ع ۳ شد و هو المط و بعضی از شعرا استخراج هر یک از اعظم و اصغر و اوسط را بطریقی که بوجه اخر مذکور شد بنظم در آورده اند و هو هکذا

نسبت تالیفی اگر خواهی ز اعداد ثلث عرضه دارم شرح آن اصغا کن ای فخر انام
نسبت فضل دو اعظم را بفضل اصغرین راست همچون نسبت اعظم باصغر ز ان مدام
چون بود مجهول ازین هر سه عدد تا که یکی باز گویم شرح استخراج آن یک یک تمام
فضل اوسط را بر اصغر اند اوسط ضرب کن حاصلش بر اصغر الا فضل قسمت کن مدام
خارج قسمت بر اوسط گر فزائی حاصلش جانب اعظم معین گردد و هو المرام
فضل اعظم را بر اوسط انکه باید زدن حاصلش بر فضل با اعظم چه باید انقسام
خارج قسمت مر اوسط که ببیند ازین درست باقی آن جانب اصغر بود ما الا کلام
فاضل اعظم از اصغر هم در اصغر ضرب کن منقسم بر جمع هر دو جانبت کن ایهام
خارج قسمت بر اصغر کن زیاده تا شود اوسط اعداد تالیفیت ای وش و السلم

و ممکن است تحصیل هر یک از اصغر و اوسط و اعظم بطریق جبر و مقابله و این طریق که در مثال اشر وا بعد دسته هرگاه مجهول اصغر باشد که ثلثه است از اشی فرض کنیم و میگوئیم نسبت این شی بسته مثل نسبت اربعه اشیا است با ثنین پس حاصل ضرب اربعه اشیا در دسته که بیست و چهار باشد معادل هشت شی است پس قسمت میکنیم بیست و چهار را بر هشت خارج قسمت سه است و هو المطلوب و اگر مجهول وسط باشد که چهار است میگوئیم نسبت شش بسه مثل نسبت شی است بشش الا شی و ضرب میکنیم شی الا ثلثه را در شش حاصل مبشو شش شی الا ثمانیة عشر و ضرب میکنیم سه در شش شی حاصل

مبشو هجده الا سه شی پس هجده مکر سه شی معادل شش شی است الا ثمانیة عشر پس سی و شش معادل نه شی است قسمت میکنیم اول را بر دوم خارج قسمت چهار است و هو المطلوب و اگر مجهول اعظم باشد که شش است میگوئیم نسبت سه الا شی مثل نسبت واحد است بشی الا چهار و حاصل ضرب طرفین سه شی است الا اثنی عشر و حاصل ضرب وسطین شی است پس شی واحد معادل سه شی الا اثنی عشر و بعد از جبر سه شی معادل شی و اثنی عشر خواهد بود و بعد از مقابله دو شی معادل اثنی عشر خواهد بود پس قسمت میکنیم ثانی بر اول خارج قسمت شش است و هو المط و چون توضیح نسبت مؤلفه و طریق استخراج مجهول معلوم شد در بیان حل معمای مذکور میگوئیم که چون نه و پنج که وسط و اصغر اند معلوم شد ثالث انها که اعظم باشد بطریقیکه مذکور شد تحصیل میکنیم و او همچنانکه معلوم شد چهل و پنج است پس کمال دوری اوسط را میگیریم و آن هشتاد و یک است زیرا که کمال دوری هر عددی که از اکمال شعوری آن عدد نیز خوانند عبارتست از مجموع اعدادی که حاصل شود از جمع واحد تا آن عدد و از آن عدد تا واحد و شکی نیست که هرگاه از یک تا نه جمع شود مجموع چهل و پنج هست بشرط انکه نه هم داخل باشد و از نه تا واحد که نه داخل نباشد سی و شش است و مجموع هشتاد و یک است و بعبارة دیگر کمال دوری هر عدد که از اکمال شعوری نیز خوانند عبارتست از مربع آن عدد و کمال ظهوری هر عددی عبارتست از مجموع اعداد مبتدأ از واحد تا آن عدد و بنظر بمقتضای شعر هشتاد و یک را بدل اصغر که پنج باشد میگیریم لهذا حاصل مبشو فاطمه که اسم مبارک حضرت فاطمه علیها الصلوة و السلام است و هو المطلوب

معما ایضاً باسم فاطمه ع از کلام شرف الدین مذکور

بنگر که الهی ز عدد ابتو کش نه جلوه کرد میان دو نوع از کمال خویش

مراد از دو نوع از کمال کمال شعوری که آنرا دوری نیز خوانند و کمال ظهوری است و دانستی که کمال شعوری نه فا است و کمال ظهوری آن یعنی از واحد تا نه ط است و چون نه که ط است جلوه کر شود یعنی واقع شود میان فا و مه فاطمه حاصل شود و هو المطلوب

معما باسم ولی از گفته نصیر همدانی در نسبت مؤلفه

چون سی و ده فتاد آخر بجوی و ساز مقدم بر اعظمش تا جلوه گر شود ز نهانخانه خیال نام بتی که شادی دلها بود غمش

فاطمه ع
ایضاً معما باسمه

ایضاً باسم ولی

حل این معما بعد از احاطه بآنچه مذکور شد در بیان نسبت مؤلفه در غایت ظهور است زیرا که هرگاه
طرف اعظم وطرف اوسط در نسبت مؤلفه سی وده یعنی لام ویا باشد طرف اصغر آن واو خواهد بود
وچون آنرا بر طرف اعظم که لام باشد مقدم داریم اسم ولی حاصل شود وکیفیت تحصیل طرف اصغر که
مجهول است بنحوی که سابقا بیان شد یعنی یکی از وجوه مذکوره باید استخراج شود مثلا از جمله وجوه
مذکوره آنست که زیادتی طرف اعظم را بر اوسط در طرف اوسط ضرب شود وحاصل ضرب نیز زیادتی
طرف اعظم بر طرف اوسط وطرف اعظم قسمت شود وخارج قسمت از طرف اوسط کم شود آنچه باقی بماند
طرف اصغر باشد پس در ما نحن فیه میگوئیم طرف اعظم سی است وطرف اوسط ده است وزیادتی سی
بر ده بیست است حاصل ضرب بیست در ده دویست است وخارج قسمت دویست بر مجموع سی وزیادتی سی
بر ده که پنجاه است چهار است وچون چهار از ده که طرف اوسط است کم شود باقی شش است که آن
مطلوبست که طرف اصغر باشد وچون شش را یعنی واو بر لام ویا مقدم داریم مطلوب که اسم ولی است
حاصل میشود **سؤال** اگر سؤال کنند که هشت کس داخل محلی شدند چند احتمال در ترتیب
نشستن ایشان متصور است **جواب** آنکه چهل هزار وسیصد وبیست احتمال متصور است
زیرا که در نشستن دو شخص دو احتمال متصور است ودر نشستن سه شخص شش احتمال متصور است
بجهت آنکه ثالث ممکن است که مقدم بر هر دو کس باشد یا متوسط یا موخر ودر ترتیب نشستن دو کس دو
احتمال است وحاصل ضرب دو در سه شش است بنا بر این در نشستن چهار کس بیست وچهار احتمال
باشد ودر نشستن پنج کس صد وبیست احتمال ودر نشستن شش کس هفتصد وبیست احتمال ودر
نشستن هفت کس پنجهزار وچهل احتمال ودر نشستن هشت کس چهل هزار وسیصد وبیست
احتمال متصور باشد واز این بیان ظاهر شد که این بیت که شیخ سعدی گفته شفیعٌ مطاعٌ نبیٌ
کریمٌ قسیمٌ جسیمٌ نسیمٌ وسیمٌ بحسب تقدیم وتاخیر الفاظ چهل هزار وسیصد وبیست صورت حاصل
میشود **حدیث فی الکافی** عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول اترانی لا اعرف
خیارکم من شرارکم بلی والله وان شرارکم من احب ان یوطأ عقبه انه لابد من کذاب او عاجز الرای
اقول الفقرة الاخیرة من الحدیث یحتمل معنیین احدهما ان من احب ان یوطأ عقبه لابد ان یکون

سؤال حسابی

حدیث

کذابا او عاجز الرای لانه لا یعلم جمیع ما یسئل عنه فان اجاب کل ما یسئل عنه فلابد من الکذب وان لم یجب
عما لا یعلم فهو عاجز الرای والثانی انه لا ینبغی الارض من کذاب یطلب الریاسة ومن عاجز الرای یتبعه
حدیث اخر عن ابی عبد الله علیه السلام قال حقیق علی الله ان یدخل الضال الجنة فقیل کیف ذلک
جعلت فداک قال یموت الناطق ولا ینطق الصامت فیموت المرء بینهما فیدخله الله الجنة **اقول**
المراد بالضال من لم یعرف امام زمانه قال ع حقیق علی الله ان یدخل بعض الضال الجنة فقال الراوی
وکیف یکون ذلک فقال ع ذلک بان یموت الامام الناطق ولم یظهر الامام الذی بعده امامته فیموت
الرجل ما بین موت امام الاول وعدم اظهار الامام الثانی فیصدق الضال علی هذا الرجل مع
کونه من اهل الجنة لعدم تقصیر منه فی عدم معرفة الامام علیه السلام **مسئلة نحویة**
ومما توهم ان الزهراء فی قولنا فاطمة الزهراء صفة مرفوعة وعلی هذا ففاطمة ایضا مرفوعة ولیس الامر
کذلک لان الزهراء لقب لفاطمة لا صفة لها لورود الروایة بانها سمیت الزهراء ونقل الثقات بانها
لقب لها لا صفة وللتبادر ایضا وعلی هذا فیجب اضافة الاسم الیها وجعلها مجرورة وجعل الاسم
منصوبة علی انه منادی مضاف کما قال ابن مالک وان یکونا مفردین فاضف حتما والا
اتبع الذی ردف **فائدة عربیة** قد اشتهر عند النحاة ان کل فعل لابد له من فاعل وقد
وجد بالاستقراء افعال لا فاعل لها منها طال وقل وکثر اذا کفت بما نحو طال ما قام زید بعضهم
قال ان ما مصدریة فاعلها مصدر الفعل المذکور بعدها اعنی القیام فی المثال المذکور ومنها
الفعل المؤکد نحو اتاک اتاک اللاحقون احبس احبس وانما جئ بالثانی لیوکد الاول لا لیسند
الی شئ ولیس من باب التنازع والا لاضمر فی واحد من الفعلین ولیس الامر کذلک ومنها کان الزائدة
نحو علی کان المسومة العراب وکذا اخواتها اذا زیدت نحو ما اصبح ابردها وما امسی ادفاها
والفاعل قد یحذف لفظا نحو الزیدان اکرم القوم والزیدون اهانوا القوم **تنبیه نحوی**
قد صرح غیر واحد من النحویین بان الجملة المضاف الیها لا یجوزان یشتمل علی ضمیر المضاف ویؤیده
انه لم یوجد فی القران ضمیر المضاف فی الجملة المضاف الیها مع کثرة ورود هذه الاضافة فیه وعلی
هذا فلفظة فیه فی دعاء غسل الوجه فی الوضوء اعنی قوله اللهم بیض وجهی یوم تسود

ایضا

مسئلة نحویة

فائدة عربیة

تنبیه

شعر عربي

فيه الوجوه زيادة وقعت سهوا من الناسخ **شعر عربي** وكان ابنا عدو كاثراه له بانى
حروف ابنيان هذا الشعر في ذم عدو لعضد الدولة وذم ابنين لهذا العدو بانّ عدد ان
اباهما في خصومته والغرض ان ابنى هذا العدو لمساعدتهما اباهما في خصومته مثل البائين
من حروف ابنيان بوجبان تصغير ابيهما مطلقا او في عين عضد الدولة كما انّ البائين بوجبان

حديث

تصغير الانسان **حديث مشكل** روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من طال هن ابيه
فقد تمنطق به وله توجيهات الاوّل ان طول الهن كناية عن كثرة الاولاد نظرا الى ان طول الهن
المراد منه هنا الذكر باعث لزيادة شهوة الرجل والمرئة والتذاذهما بالوطي فيصير منشأ الانعقاد
النطفة والحمل والتمنطق وهو لبس المنطقة وشدّها على الظهر كناية عن تقوية الظهر وشد
العضد فالمعنى من طال هن ابيه اى من كثر اخوانه فقد قوى ظهره وهذا المعنى يستفاد من كلام
صاحب القاموس حيث قال فيه المنطقة ما ينتطق به كمنبر وكتاب شقة تلبسها المرئة وتشد وسطها
فيرسل الاعلى على الاسفل الى الارض والاسفل ينجر الى الارض وانتطقت لبستها والرجل
شد وسطه بمنطقة كتنطق وقول علي عليه السلام من يطل هن ابيه ينتطق به اى من كثر بنو ابيه يتقوى
بهم والثاني انه من قبيل الولد سر ابيه والمراد من كثر قبايح ابيه من الاوصاف الذميمة و
الاخلاق الرذيلة يتصف الولد بها ويتزيا بزي ابيه الثالث ان المعنى من شاعت عيوب ابيه
وفشت اوصافه الرذيلة احاط به شنارها ولحق به عارها فلزمته وان لم توجد فيه تلك العيوب
والرذايل وهذا المعنى وان كان قريبا من سابقه الا ان بينهما فرقا ظاهرا الرابع ان المعنى من كثر في
مجلس ذكر قبايح ابيه ومعايبه تمنطق لدفعه وتصدّى للاعتذار من قبل ابيه وهذا يحتاج الى تقدير
مضاف وجعل الباء بمعنى اللام وهذا يتاتى على راى من يجوز نيابة حروف الجر بعضها عن بعض ويتوقف
تضمين تمنطق معنى اشتغل ان لم يجز نيابة حروف الجر بعضها عن بعض وبيان ذلك ان اكثر
ذهبوا الى ان حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس كما ان حروف الجزم والنصب كذلك وما يوهم
ذلك فهو عندهم اما مأوّل تأويلا يقبله اللفظ كما في قوله تعالى لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ ان في
ليست بمعنى على ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء او تضمين الفعل معنى فعل اخر

يتعدى بذلك الحرف كما ضمن بعضهم شربن في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج
معنى روين وضمن احسن في قوله تعالى وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ معنى لطف والكوفيون
ذهبوا الى جواز ذلك من غير شذوذ ومذهبهم اقل تعسفا فقالوا في في جذوع النخل للاستعلاء

حديث

وانها بمعنى على والباء في بماء البحر للتبعيض وانما بمعنى من والباء في احسن بي للغاية وانها بمعنى
الى وهكذا **حديث** روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة **اقول** الظاهر ان المراد ان اكثر عادات
النساء في الحيض ثمان يعني ان الغالب في اكثر النساء ان عادتهن في الحيض ثمانية وكون عادتهن
ثلثة قليلة وليس المراد ان اكثر ايام الحيض ثمانية واقلها ثلثة كما فهمه الشيخ ره وقال انه شاذ

تنبيه لغوي

اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم الظاهر ان ترك التاء في قوله ثمان باعتبار الليالي **تنبيه
لغوي** يقولون المشورة مباركة يبنونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم وهو غلط والصواب
انها مشورة على وزن مثوبة ومعونة كما قال بشار اذا بلغ الرأي المشورة فاستعن برأي لبيب
او نصاحة حازم ولا تحسب الشورى عليك غضاضة فان الخوافي رافدات القوادم والاصل
في المشورة مشورة بضم الواو ككرمة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها وسكنت الواو فقيل مشورة

ايضا

تنبيه اخر لغوي ما في الالسنة من ان فلانا انصف من فلان ليس المراد منه التفضيل في
الانصاف اذ لو اريد ذلك يقال هو احسن انصافا او اكثر انصافا منه بل المراد منه التفضيل في
النصفة والنصافة التي هي الخدمة فمرادهم من قولهم هو انصف منه انه اقوى منه بالنصافة التي هي

كلام على امير المؤمنين

الخدمة لكونه مصدر نصفت القوم اى خدمتهم **مما ينسب الى امير المؤمنين** وسيد
الموحدين صلوات الله وسلامه عليه ما تسبتم كتكت ولا تربعلبنت المعروف ان المراد
من قوله ع ما تسبتم كتكت ما اكلت في السبت سمكا ومن قوله ولا تربعلبنت ما شربت في الاربعاء

مسئلة لغوية

لبنا **مسئلة لغوية** قولهم لاها الله وقولهم اى الله ها في الاول عوض عن حرف القسم
اعني الواو تبعا للخليل ومعناه القسم بالله على نفي الكلام الذي نفاه بقوله لا ولكون الها عوضا
عن الواو وقائما مقامه يكون الله مجرورا بالهاء واما الثاني اعني اى الله فاصله اى والله حذف

الجر وانتصب لفظ الله على نزع الخافض ولبست لفظة اي عوضا عن الواو المحذوف بل هي اعني ايه
جواب لمن سئل والله قسم بالله عليه ثم هاتان الكلمتان مما جوز فيهما التقاء الساكنين في كلمة واحدة
لان ها في الاول لما كانت عوضا عن المحذوف نزلت منزلة الجزء من الكلمة فيتحقق التقاء الساكنين وكذا
لفظة اي لما كانت ساكنة كرهوا ان يكسروا همزة الله تحقق فيه التقاء الساكنين الا ان ذلك
على سبيل الجواز دون الوجوب لانه يجوز في نحو لاها الله حذف الالف وفي اي الله حذف الياء
وفتحها نفي اي الله ولاها الله مخير انت ان شئت جمعت فيهما بين الساكنين وان شئت لم تجمع
بينهما بل حذفت الالف في الاول وحذفت الياء او فتحتها في الثاني **قوله سبحانه**
وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ قد روي عن امير المؤمنين عليه السلام والشعبي الوقف على
شهادة والابتداء بلفظ الله بالمد وروي ايضا بغير المد وبناء الاول على طرح حرف القسم
وتعويض حرف الاستفهام عنه وبناء الثاني على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره
سيبويه من ان منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوض عنه همزة الاستفهام فيقول الله لقد كان
كذا واي والله لقد كان كذا وعلى اي تقدير الاية هكذا ولا نكتم شهادة والله **معما**
باسم نذر قطر آن دايره كه كل محيط جذر تصحيف ضد نسبه بود همنشين مصحف كردم
نام ان ذات كه بنده را نبود ضد نسبه نقد بود بنون وقاف ومراد بتصحيف آن نفد است بنا
وفا وعدد حروف آن چهار صد وهشتاد وچهار است وجذر ان بيست ودو است ودايره هر گاه
محيط ان بيست ودو فرض شود بايد قطران هفت باشد زيرا كه محيط سه برابر وسبع قطر است
كه قطر ثلث الاسبع محيط باشد وبحساب ابجد هفت زاء معجم است پس جذر تصحيف ضد نسبه
زاء معجم است وچون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب كه راء مهمله است زيرا كه نشان عقرب
در نجوم زاء معجم است وتصحيف آن زاء مهمله است نذر حاصل میشود وهو المطلوب **قوله تعالى**
حَتّٰى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا ان قيل ما النكتة في وضع المظهر هنا موضع المضمر
اذ كان حق الكلام ان يقول استطعماهم قلنا كان النكتة فيه التاكيد والتنصيص على الذم وقيل

آية

معما باسم نذر

ان قوله تعالى استطعما صفة لقوله قرية وليس جوابا للشرط وجوابه هو قوله قال وعلى هذا فالاتيان
بالاهل مضافا الى ضمير القرية لازم لتحصيل الربط بين الصفة والموصوف فلا يكون من باب وضع
المظهر موضع المضمر حتى يحتاج الى نكتة ويرد عليه انه كان من الجائز ان يجعل قوله استطعما صفة
لاهل قرية بل هو الاولى اذ الاستطعام انما كان منهم وح كان الاتيان بالضمير كافيا من دون احتياج
الى اعادة الاهل فما الباعث لجعله صفة لقرية دون الاهل مع كونه اخصر واوضح ويمكن ان يقال النكتة
في ذلك اقربية القرية مع جريان سائر الاوصاف والاحكام هنا على القرية كقوله تعالى فَوَجَدَا فِيهَا
جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ وفيه ما فيه **قوله تعالى** في اواخر سورة البقرة فَاسْتَشْهِدُوا
شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ
إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى المشهور بين المفسرين ان الضمير في احديهما في الموضعين
يرجع الى امرأتين والمعنى ان لزوم امرأتين لاجل انه ان نسيت احديهما فتذكر احديهما وهي
المتذكرة للاخرى اعني الناسية فان قيل ما النكتة في وضع احديهما موضع الضمير مع انه اخصر
بان يقول فتذكرها الاخرى اي فتذكر المراة الناسية المراة العالمة المتذكرة قلنا الظاهر ان النكتة
فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير يلزم تقديم المفعول على الفاعل مع ان الاصل والاولى ان يقدم
الفاعل وعلى هذا فاحديهما فاعل والاخرى مفعول فاحديهما هي المتذكرة والاخرى هي الناسية
لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى هي احدى الامرأتين وباحديهما الثانية هي احدى
الشهادتين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يقال ايضا النكتة فيه انه مع تذكر احديهما ونسيان
الاخرى يمكن في بعض الصور ان يذكر كل واحدة منهما الاخرى وذلك بان يكون المتذكرة متذكرة
في الجملة فاذا حكت ما في ذكرها تذكرت الاخرى الناسية ورجعت حاكية للقصة على التفصيل
فذكرت المتذكرة في الجملة على التفصيل وعلى هذا القول لو قال فتذكرها الاخرى لكان يلزم
انحصار التذكير بواحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فتذكر احديهما افاد تذكير كل منهما الاخرى
في صورة نسيان احديهما ثم في الاية اشكال اخر وهو ان كان في قوله لم يكونا تامة واسمهما شهيدين

آية

آیه

من الرجال فیصیر المعنی فان لم یکن الشهیدان من الرجال رجلین وظاهر ان هذا غیر صحیح لاستلزامه
سلب الشئ عن نفسه وجوابه ان هذا من باب التجرید والمراد انه وان لم یکن الشهیدان رجلین لا الشهیدان
من الرجال بان یوجد الشهیدان او اکثر ولکن لم یوجد فیهم اثنان من الرجال فاللازم ح ان یکون
بدل رجل امراتین ویمکن ان یجعل کان تامة ویجعل رجلین حالا **قوله تعالی** فی سورة الاعراف
وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ
حَقًّا ان قیل لم لم یقل ما وعدکم کما قال ما وعدنا وما النکتة فی ذلک قلنا النکتة فیه ان تمام
من الموعود لم یکن باسره مخصوصا وعلیهم کنعیم اهل الجنة والبعث والحساب والحاصل ان الموعود

سؤال فقهی

المخصوص وعلیهم هو دخولهم فی النار وتعذیبهم بها ولا ریب فی ان ما یسوءهم ویوجب حسرتهم
وندامتهم لا ینحصر بذلک بل دخول المؤمنین فی الجنة وتنعمهم فیها ایضا مما یسوءهم ویوجب ندامتهم
ووعد ذلک انما کان للمؤمنین دونهم فلو قال وعدکم ینحصر موجب ندامتهم بمجرد تعذیبهم بالنار فاطلق
الوعد لیعم الکل ویکثر ندامتهم وحسرتهم ویمکن ان یکون النکتة فیه بعدهم عن مرتبة التخاطب
وعدم قابلیتهم واهلیتهم لذلک وان کان بوعد العذاب **سؤال** لی خالة انا خالها
ولی عمة انا عمها فاما التی انا عمها فان ابی امه امها ابوها اخی واخوها ابی ولی خالة هکذا
رسمها ولسنا مجوسا ولا مشرکین شریعتنا احمد آمنا **جواب** الرجل الذی له عمة وهو
عمها هو رجل له اخ لامه وجدة لابیه فزوج الاخ بالجدة فولدها بنتا فتلک البنت عمة هذا
الرجل لانها اخت لابیه وهو عمها لانه اخو ابیها واما الذی له خالة وهو خالها فهو رجل له جد
لامه واخت لابیه فزوج الجد بالاخت فولدها بنتا فهذه البنت خالة الرجل لانها اخت امه

سؤال حسابی

وهو خالها لانه اخو امها **سؤال حسابی** اگر پرسند که عدد تضاعیف بیوت شطرنج که
شصت و چهار است چند است و هرگاه انعدد در مانند حبات گندم فرض شود یعنی در خانه اول یکدانه
گندم گذاشته شود و تضعیف شود تا خانه آخر وزن آن گندم تخمینا چه قدر میشود **جواب**
بدانکه اگر در خانه اول یکدانه گندم فرض شود و تضعیف شود تا آخر مجموع گندمی که بر سبیل تضعیف
در شصت و چهار خانه گذاشته شده بقدریست که دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شود

که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا
بود و در هر کاروانسرا دویست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دویست و پنجاه و شش خروار
گندم باشد و هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد
و هر درمی دویست و پنجاه و شش دانه گندم باشد مگر یکدرم از آنجمله که آن دویست و پنجاه و پنج دانه
باشد **و ما اول** این مطلب را بیان میکنیم و بعد از آن بیان میکنیم بقواعد حسابیه که عدد این
تضاعیف چند میشود لهذا میگوئیم که حکیمی که واضع شطرنج بود چون او را وضع کرد و بنظر
پادشاه عصر رسانید و در نظر پادشاه بسیار مستحسن افتاد پادشاه باو گفت که صله آن چه
توقع داری که چون خانهای عرصه شطرنج هشت در هشت است چنانچه مجموع شصت و چهار
خانه است توقع دارم اول از آن یکحبه گندم شفقت فرمایند و در خانه دوم دو حبه و در خانه
سیم چهار حبه و در خانه چهارم هشت حبه و همچنین بر وجهی که حصه هر خانه ضعف خانه سابق
باشد آنگاه آنمقدار گندم که حاصل شود بانعام بنده شفقت فرمایند چون پادشاه این سخن
شنید او را حقیر شمرد و حمل بر دنائت همت حکیم نمود حکیم باین معنی متفطن شد گفت آنچه من
طلب کردم خزانه پادشاه بآن وفا نمیکند پس ببیان آن لایق تفهیم پادشاه نمود **و خلاصه**
بیان آنکه بدستور مذکور در خانه اول یکدانه گندم فرض میکنیم و بجهت خانه دوم دو دانه پس
حصه این دو خانه سه دانه باشد و آنرا با چهار حبه خانه سیم جمع کنیم هفت حبه شود و آنرا با
هشت حبه خانه چهارم جمع کنیم پانزده حبه شود و آنرا با شانزده حبه خانه پنجم جمع کنیم
سی و یک شود و آنرا با سی و دو حبه خانه ششم جمع کنیم شصت و سه شود و آنرا با شصت و
چهار حبه خانه هفتم جمع کنیم صد و بیست و هفت شود و آنرا با صد و بیست و هشت حبه حصه خانه
هشتم جمع کنیم دویست و پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانهای یکسطر تمام شده باشد و از دویست
و پنجاه و پنج صد و بیست و هشت حصه خانه هشتم باشد و صد و بیست و هفت حصه سایر خانهاء
سطر اول است که هفت خانه باشد و چون حصه خانه هشتم ۱۲۸ است حصه خانه نهم که اول خانه
سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف آنست پس ما این دویست و پنجاه و شش حبه را که حصه خانه

بیان تضاعیف بیوت شطرنج

اوّل سطر دوّم است درمی فرض کنیم پس جمع خانهای سطر اوّل یکدرم باشد الّا حبّه زیرا که حصّهٔ
خانهٔ هشتم ۱۲۸ حبّه بود و حصّهٔ سایر خانها ۱۲۷ حبّه بود و مجموع ۲۵۵ حبّه میشود و چون
یکدرم که بدو خانهٔ اوّل سطر دوّم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصّهٔ خانهای سطر اوّلست یکدرم است الّا
یکحبه و بمثل بیان مذکور جمیع هشت خانه سطر دوم ۲۵۵ درم باشد و چون یکدرم الّا حبّه سطر اوّل
بر آن اضافه شود ۲۵۶ درم شود پس مجموع خانهای دو سطر دویست و پنجاه و شش درم باشد الّا
حبّه پس اینمقدار یکمن فرض کنیم و چون حصّهٔ خانهٔ هشتم از سطر دوم صد و بیست و هشت درم میشود
لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است حصّهٔ خانهٔ اوّل از سطر سیم میشود پس حصّهٔ خانهٔ اوّل سطر ثالث
یکمن است نظر بفرض مذکور پس بمثل بیانی که مذکور شد جمیع خانهای سطر ثالث ۲۵۵ من باشد
و چون یکمن الّا حبّه سطر دوّم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الّا حبّه پس حصّهٔ جمیع خانهای سه سطر
همین قدر یعنی ۲۵۶ من باشد الّا حبّه پس اینمقدار را یکخروار فرض کنیم و چون حصّهٔ خانهٔ هشتم
از سطر سیم ۱۲۸ من بود لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است حصّهٔ خانهٔ اوّل سطر چهارم است پس حصّهٔ
اینخانه نظر بفرض یکخروار خواهد بود و بمثل بیان مذکور جمیع خانها سطر چهارم ۲۵۵ خروار خواهد
شد و چون یکخروار الّا حبّه که حصّهٔ جمیع خانهای سطر سیم است باین اضافه شود ۲۵۶ خروار
خواهد شد پس حصّهٔ جمیع خانهای چهار سطر اینمقدار یعنی ۲۵۶ خروار خواهد بود الّا یکحبه
پس اینمقدار یعنی ۲۵۶ خروار را یکحجره فرض کنیم و بدستور مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای پنج سطر
۲۵۶ حجره شود و آنرا کاروانسرائی فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم جمیع خانهای شش سطر
۲۵۶ کاروانسرا باشد و آنرا شهری فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای هفت سطر
۲۵۶ شهر باشد و آنرا مملکتی فرض کنیم و بمنوال مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای هشت سطر ۲۵۶ مملکت
باشد پس خلاصهٔ تضاعیف خانهای شطرنج بنا بر تقریر مذکور دویست و پنجاه و شش مملکت باشد
که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا باشد
و در هر کاروانسرائی دویست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دویست و پنجاه و شش خروار
گندم باشد که هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد

وهر

و هر درمی دویست و پنجاه و شش حبه باشد الّا یکدرم از انجمله که ۲۵۵ حبه باشد **و چون**
حقیقت حال در تضاعیف بیوت شطرنج از این حیثیت معلوم شد میگوئیم هرگاه خواهیم عدد
تضاعیف مجموع خانهای شطرنج را بدانیم که آن عدد جمیع حبات گندمی است که در دویست
و پنجاه و شش مملکت فرض شده آنرا بدو طریق میتوان معلوم کرد طریق اوّل آنستکه عدد
بیوت شطرنج را که شصت و چهار است بگیریم و ببینیم که عدد تضاعیف آن تا واحد چند است یعنی
ببینیم که واحد چند مرتبه که مضعف شود عدد مذکور یعنی خانهای شطرنج حاصل میشود پس خانهای
اثنین را بعدد آن تضعیفات مربع کنیم یعنی اثنین را مربع کنیم باز حاصل را مربع کنیم و همچنین
تا تربیع بآن عدد حاصل شود بعد از آن یکی از مربع اخیر نقصان کنیم تا مطلوب حاصل شود و بنا بر
این میگوئیم عدد تضعیفات ۶۴ تا واحد شش است زیرا که تضعیف واحد دو است و تضعیف
دو چهار است و تضعیف چهار هشت است و تضعیف هشت شانزده است و تضعیف شانزده سی و دو است
و تضعیف سی و دو شصت و چهار است و این مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را بنحو مذکور شش
نوبت مربع کنیم و گوئیم مربع اوّل ۴ است و مربع دوّم ۱۶ و مربع سیم ۲۵۶ و مربع چهارم ۶۵۵۳۶
و مربع پنجم ۴۲۹۴۹۶۷۲۹۶ و مربع ششم ۱۸۴۴۶۷۴۴۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۶ و چون از
این مربع اخیر که مربع ششم است یکی نقصان کنیم ما بقی عدد مجموع و احاد تضعیفات شصت و سه گونه او است
پس اگر بازاء خانهٔ اوّل یکدرم یا یکحبه از حبات فرض شود و بازاء خانهٔ دوم دو و بازاء خانهٔ سیم چهار
و بازاء چهارم هشت و هکذا تا خانهٔ شصت و چهارم عدد مجموع آن دراهم یا حبات که بازاء مجموع خانهای
شصت و چهارگانه فرض شده همان عدد مربع ششم است **طریق دوّم** طریقی که ملا شرف
الدین علی یزدی در این رباعی بنظم آورده تضعیف یکی نود بود هشتم بار اسان بود ار سه ضرب
و تضعیفی کار دو جمع یکی و بار ثالث بردار دو باب بشر فزا بدغائی باز ار مراد از نود در این رباعی
۲۵۶ است که عدد خانهٔ نهم است همچنانکه سابقاً بتفصیل مذکور شد که هرگاه بازاء خانهٔ اوّل واحد
فرض شود و بازاء خانهٔ دوّم اثنین و همچنین هر خانه بترتیب ضعف سابق آن فرض شود حصّهٔ
خانهٔ نهم ۲۵۶ میشود و چون ضرب عددی در عدد دیگر عبارتست از تحصیل عدد دیگر که نسبت آن

باحد

باحد مضروب مثل نسبت مضروب دیگر باشد بواحد پس چون نور را در نفس خود ضرب کنند
عددی شود که نسبت آن بنور مثل نسبت نور باشد بواحد پس حاصل که مربع نور است عدد خانه
هفدهم باشد زیرا که چون خانه هفدهم نهم خانه نه است پس نظر بقاعده ضرب نسبتی که
عدد خانه نهم بواحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم بعدد خانه نهم خواهد داشت و چون این
مربع یعنی مربع نور در نفس خود ضرب شود مربع دیگر حاصل شود که نسبت آن بمربع اول یعنی مربع
نور مثل نسبت مربع اول باشد بواحد پس مربع ثانی عدد خانه سی و سیم باشد زیرا که همچنانکه خانه هفدهم
هفدهم خانه اول است خانه سی و سیم نیز هفدهم خانه هفدهم است یعنی نسبتی که عدد خانه هفدهم
بواحد دارد همان نسبت عدد خانه سی و سیم نیز بعدد خانه هفدهم دارد و چون مربع ثانی را مربع
کنیم یعنی در نفس خودش ضرب کنیم عددی یعنی مربع ثالثی حاصل شود که نسبت آن بعدد مربع ثانی
مثل عدد مربع ثانی باشد بواحد پس این مربع ثالث عدد خانه شصت و پنجم باشد اگر این خانه در
عرصه شطرنج بودی زیرا که همچنانکه خانه سی و سیم سی و سیم خانه اول است همچنین خانه شصت و
پنجم سی و سیم خانه سی و سیم است پس نسبتی که عدد خانه سی و سیم بواحد دارد همان نسبت عدد
خانه شصت و پنجم بعدد خانه سی و سیم دارد اما چون خانه شصت و پنجم در عرصه شطرنج وجود ندارد
و خانهای آن شصت و چهار است پس هرگاه مربع ثالث تنصیف شود عدد خانه شصت و چهارم حاصل شود
زیرا که عدد خانه شصت و پنجم ضعف عدد خانه شصت و چهارم است بنا بر فرض که عدد هر خانه ضعف
عدد خانه سابق است و چون از خواص اعداد مبتدأه از واحد بر نسبت ضعف آنست که هر یک از اعداد
مذکوره زاید است بر مجموع اعداد ما تحت خود بواحد پس هرگاه از ضعف عدد اخیر یکی نقصان
کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد عدد اخیر با اعداد سابقه بر ان حاصل شود لهذا چون
از ضعف عدد خانه شصت و چهارم که مربع ثالث است یکی نقصان کنیم عدد مجموع خانهای
شصت و چهار گانه حاصل شود و هو المطلوب **قال الله تعالی** فی موضع و لا تقتلوا
اولادکم من املاق نحن نرزقکم و ایاهم و قال فی موضع اخر و لا تقتلوا اولادکم خشیة املاق
نحن نرزقهم و ایاکم الوجه فی تقدیم المخاطبین فی الوعد بالرزق علی اولادهم فی الایة الاولی

بیان نکته در اختلاف ترتیب

والعکس

و العکس فی الایة الثانیة ان الخطاب فی الایة الاولی مع الفقراء بدلیل قوله من املاق فکان رزقهم اهم
والخطاب فی الایة الثانیة مع الاغنیاء بدلیل قوله خشیة املاق فکان الاهم الانسب فی رفع الخوف من الاملاق
لاجل انفاق اولادهم بیان ان رزقهم علی الله تعالی وان الله تعالی یرزقهم کذا قال الطوسی رح فی التبیان
مسئلة مات رجل و ترک اربع نسوة بنکاح صحیح واحدة منهن ترث و تاخذ المهر و الثانیة
ترث و لا مهر لها و الثالثة تاخذ المهر و لا میراث لها و الرابعة لا مهر لها و لا میراث کیف یتحقق هذا
الفرض **الجواب** هذا رجل عبد زوجه مولاه امتین ثم اعتق العبد و تزوج بامرأة مسلمة
واخری ذمیة ثم اعتق مولاه احدی الامتین ثم مات الزوج فالمسلمة ترث و تاخذ المهر و المعتقة ترث
و لا مهر لها و الکتابیة تاخذ المهر و لا میراث لها و الامة لا شیء لها من المهر و المیراث **سؤال حسابی**
ان قیل ای عددین کل منهما مجذور و مع ان مجموعهما ایضا مجذور قلنا هذا یوجد فی زوجین و فی زوج
و فرد مثال الاول ستة و ثلثون و اربع و ستون و مثال الثانی تسعة و ستة عشر و قد نظم ذلک
بالفارسیة هکذا دو مجذور بکر باشد جمله مجذور بیابی از دو زوج و زوج و فردی مثالش
لو ستد بوط و لیکن بیابی گر تو از فرد بن مردی **معما باسم بشیر** از گردش مه
چون جوانی شد طی مبنا چو شیشه اشک و منال چو نی پایان شباب آمد اید لهو شد اد
چون پشت دو تا شود چه اید ازوی مراد از چون پشت پشت است که در کتابت شبیه است و چون
پشت دو تا شود یعنی تثنیه شود پستان میشود و اگر از پستان مبادی شیر است و چون پایان شباب
کر با است پایان ضم شود بشیر میشود **شبهة معروفة** ما یستلزم وجوده و عدمه حماریة
زید فهل هو موجود او معدوم و علی التقدیرین یلزم المحال اذ علی کل منهما یلزم حماریته و هو مح
و هذه الشبهة هی الشبهة المشهورة بالشبهة الحماریة و جوابها ان لزوم المحال انما هو علی تقدیر ان
یتصف شیء فی نفس الامر باستلزام وجوده و عدمه لحماریة زید ثم یکون موجودا او معدوما و اما اذا
لم یتصف شیء بذلک فلا یلزم مح فانا نختار ان الشیء المستلزم لحماریة کل معدوم و کذا بعد
الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف بالاستلزام و لو عاد السائل و قال ان الشیء الذی یستلزم
وجوده حماریته و کذا عدمه یاتی بحر کان و لو بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنقول

مسئلة فقهیة

سؤال حسابی

معما

شبهة حماریة

ایضا

ايضاً ونقول ان الحج انما يلزم بعد اتصاف شئ في نفس الامر بهذا الاستلزام الخ يلزم الحج على التقادير
واما اذا لم يتصف به شئ في نفس الامر اصلا فلا يلزم من عدمه بعد الاستلزام الخ وهكذا كلما عاد السائل
نعود ايضا بمثله ولا يخفى ان هذا شبهة يمكن اجراؤها في الزام اى محال اريد وكذا في اثبات كل حكم
شرعي وفي نقيضه فلا يمكن الاستدلال بها وقد استدل بها العلامة في لف على جواز الصلوة في
التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول كما هو ظاهر ط و توضيح ذلك ان الاصحاب اختلفوا
في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر منهم الشيخ في يه الى المنع وقال
في ط بالكراهة واحتمله صاحب المعتبر بعد ان رجح المنع اولا والعلامة في الج احتج للمبسوط بانه قد ثبت للتكة
والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانتا نجستين او من حرير محض فكذا
يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول وبان الملزوم للمدعى وجودا وعدما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا
ان كان منفيا ثم اجاب عن الدليل الاول ثم قال والجواب عن الثاني بالمنع من استلزام نفي الملزوم
حالتي وجوده وعدمه للمط لجواز كون النفي راجعا الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها
وجودا وعدما للمط وظاهر ان قوله وبان الملزوم للمدعى هو الشبهة المذكورة قد تمسك بها
لاثبات حكم شرعي هو جواز الصلوة في التكة والقلنسوة المذكورتين وحاصلها ان ما يستلزم
وجوده وعدمه لجواز الصلوة فيهما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان معدوما وما ذكره من جوابها
من المنع من استلزام الملزوم الخ اشارة الى الجواب الذي ذكرناه وحاصله ان ثبوت المطلوب انما هو
اذا كانت ذات الملزوم في الواقع حالتي وجوده وعدمه مستلزمة للمطلوب ثم فرض وجوده وعدمه
والاستلزام تم بمعنى انه يمتنع ثبوت ذات يكون ملزوما في الحالتين للمط فالنفي راجع الى الذات
لا الى وجودها مع فرض كونها ملزومة في الحالتين لا وعلى ما ذكرناه من عدم صلاحية هذه الشبهة
للاستدلال لجريانها في اثبات كل محال وفي كل حكم شرعي ونقيضه يظهر ان غرض العلامة من
ايرادها ليس الاستدلال والاثبات بها بل انما ذكرها لادنى مناسبة تشحيذا للاذهان الناظرين
وتجديدا لافهام المتعلمين واشار الى جوابها لئلا يتحير بعض الطلاب اذا اوردت عليها ولم يقدر
على حلها ثم بمثل الجواب الذي ذكرناه للشبهة المذكورة يندفع شبهة مشهورة اوردت على كون

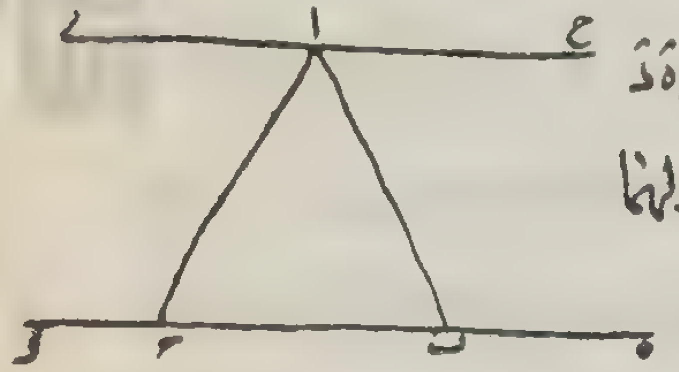
جواز الصلوة في ...

النسبة خارجة عن الطرفين اعني المنتسبين وهي انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها
شئ من المفهومات اصلا ثم نسبنا هذا الجميع الذي لا يخرج شئ من المفهومات الى جزئه فلا شك في
انه يتحقق نسبة بين المجموع وبين هذا الجزء فتلك النسبة داخلة في المجموع لعرضه بحيث لا يشذ منه
مفهوم اصلا وخارجة عنه ايضا اذ النسبة خارجة من طرفيها ولقوة هذه الشبهة ذهب بعض الافاضل
الى انه لا يجب كون النسبة خارجة من الطرفين ولا يخفى فساده فالصحيح ان يدفع بمثل الجواب المذكور
بان يق فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم ممكن الحصول لا يجامع فرض نسبة هذا الجمع
الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة مع نسبته الى جزئه يتضمن باعتبار النقيضين وذلك
لان كونه بحيث لا يشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبته الى شئ ونسبته الى
جزئه يتضمن امكانها فكانك قلت جميع المفهومات التي نسبته الى جزئه خارجة عنه او داخلة فيه هل
تلك النسبة خارجة عنه ام لا نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظاهر ان
نسبته الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض واما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج
منه مفهوم ما يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شئ

فائدة حكمية قيل لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخطين معا واحدهما مسافة
غير متناهية في زمان متناه **اقول** بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين فلنا ان
نفرض انتقال احدهما من الموازاة الى وضع المسامتة فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامتة
لا بد ان يحصل هذا الانتقال بحركة ما في الجملة فح يقطع احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النهاية
لا محالة وذلك لان المسامتة نقيض الموازاة والمتوازيان خطان لا يلاقي احدهما الاخر ولو اخرجا
الى غير النهاية فالمسامتان خطان يلاقي احدهما الاخر عند لا تناهيهما وفيما نحن فيه فرض الخطان
غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ولا يجوز ملاقاتهما بالطرف لمنافاته اللانهاية المفروضة فيجب ان يكون
الملاقاة بوسط وهو التقاطع وح نقول اى نقطة فرض وقوع التقاطع بها يكون ما فوقها من
الخط غير متناه كما هو الفرض وظ ان كل نقطة يفرض التقاطع بها يكون التقاطع حاصلا قبلها
فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فما من نقطة تفرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع

فائدة حكمية

بها الآ ولا بد وان يحصل التقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقاة الخط المايل جميع النقاط
الفوقانية الغير المتناهية من الخط الغير المتناهي فيلزم قطع الخط الغير المتناهي في زمان متناه
وهو زمان الحركة الى فوق وهذا البرهان قريب راجع الى برهان التخلص الذي اورده ابن كمونة
في شرح التلويحات وهو انا نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين قد خرج احدهما من مركز كرة
فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة الى الموازاة فلابد ان يتخلص عن الخط الآخر
وهو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط مع كونه غير متناه **توضيح عبارة للمعلم الثاني**
وهو قوله في وجه تساوي الزوايا الثلث لقائمتين اذا اسقط الاربع من الست بقي اثنان بيانه
اذا اخرجنا ضلع ب ج من مثلث ا ب ج من الطرفين الى د ه واخرجنا من نقطة ا الى ح ز خطا
موازيا لخط د ه حدثت من وقوع ا ب على د ه زاويتان معادلتان لقائمتين ومن وقوع ا ج
عليه ايضا زاويتان كذلك ومن وقوع احدهما على ح ز ايضا زاويتان كذلك وهذه ستة زوايا
معادلة لست قوائم ووجه المعادلة ظ وهي مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث والاربع الحادثة
عن خارجه اعني ح ا ب ز ا ج ا ج د ثم نقول زاويتا ا ب ا ب ه معادلتان لقائمتين لانهما



داخلتان في جهة واحدة حادثتان من وقوع خط ا ب على ح ز ه د
المتوازيين فيثبت بالتاسع والعشرين من اولى الاصول تعادلهما
لقائمتين وبمثل ذلك يتبين ان زاويتي ز ا ج ا ج د ايضا
معادلتان لقائمتين فاذا اسقطت هذه الاربع المعادلة لاربع قوائم يبقى من الستة المعادلة لست
قوائم زوايا الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المط وللعبارة محامل وتوجيهات اخرى
ذكرناها في توضيح الاشكال ثم لو اخرج ا ب من جهة ب يحصل به زاويتان اخريان معادلتين
لقائمتين فلو قيل لو اسقط الست من الثمان بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج ا ج من جهة ج يحصل ايضا
اخريان معادلتين لقائمتين وح لو قيل لو اسقطت الثمان من العشر بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج احدها
من جهة ا ايضا يحصل اخريان كذلك وح لو قيل لو اسقطت العشر من اثني عشر بقي اثنان لكان صحيحا ايضا
في الحديث بيننا وبينكم عيبة مكفوفة اي مشرجة مقفلة على ما فيها وهذا مثال يضرب حديث

للصدور النقية من الغل والغش فيما اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقيل معناه ان الشر بيننا
مكفوف كما يكف العيبة اي الوعاء على ما فيها من المتاع مكانهم قد جعلوا ما اصطلحوا عليه في وغاء حديث
واشرعوا اي اقفلوا عليه **قال الباقر عليه السلام** خالطوهم بالبرانية وخالفوهم
بالجوانية اذا كانت الامرة صبيانية اصل البراني من البر اي الخارج والجواني من جو البيت
اي داخله والالف والنون فيهما من زيادات النسب والامرة بالكسر بمعنى الامارة فالمعنى خالطوا
الناس بالعلانية والظاهر وخالفوهم بالسر والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيان والسفهاء وفي
حديث سلمان رض من اصلح جوانيه اصلح الله برانيه اي من اصلح باطنه فقد اصلح ظاهره وفي حديث آخر معما
ان لكل امرء جوانيا وبرانيا **معما باسم ضياء** نقاش قلم گرفت وقد تو نگاشت پرگار
کشاده زانکون سار بداشت تا دور خطت کشد ولی از نامت بود از قسمی که جای اندیشه نگاشت
مراد بمر یک از قلم وقد صورت رقم یک است که الف باشد ومراد از پرگار کشاده نگونسار صورت رقم
هشت است ومجموع بر این هیئت باشد ۸۱۱ که هشتصد یازده است ومجموع حروف ضیاء ابنقد باشد
معما باسم زاید زوج اول کبر ونصف او ونصف ضعف او پس بکن دو ضعف هر یک ایضا
ضعف ضعف جمله ضرب تا شود نام شهی حاصل که ضرب تیغ او میکند تنصیف تضعیف مخالف
روز حرب مراد از زوج اول دو است که ب باشد واز نصف ان یک است که ا باشد ونصف ضعف
آن یاز دو است که ب باشد ومجموع آن پنج میشود وضعف پنج ده میشود وچون بیست شده ضرب
شود دویست میشود که ر است وچون با سه حرف سابق که اب باشد ضم شود بابر میشود و
هو المطلوب **معما باسم خسرو** کرد روز نخست هم خودش چون آخر سر منزل ایضا
جا نماهم خاک در او است مراد انست که لفظ نخست خودش که باز نخست باشد یعنی ابتدای
آن که نون باشد برود همچنانکه آخر آن که تا باشد باز برود یعنی دو شود بایمن معنی که بدل بآن
شود **سؤال امتحاني** ان قيل قد صرحوا بانه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم
ان يكون طوالع الربع المحدود بالاعتدالي في خط الاستواء ربعا واكثر من الربع كيف لزم ذلك
قلنا بيان ذلك انه قد تقرر في الهيئة ان الطوالع المحدودة بالاعتدال في خط الاستواء اذا

سؤال امتحاني في عدم امكان الجزء

كانت اقل من الربع فهي اعظم من المطالع لانها ح وترفا ثمة والمطالع وترخادة فالمطالع اقصر فاذن
لو كان المعدل والبروج مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى وطلع ربع المعدل الربيعي الاجزء منه كان
طالع معه من البروج اكثر منه لما عرفت واقل من الربع اذ الربع من الطوالع يطلع مع الربع من الطوالع
وح لو كان ما هو الاكثر من الطوالع اقل من الجزء حتى ينقسم الجزء الملاصق لاول السرطان بطل الجزء
ولزم الخلف وان كان بقدر الجزء فيكون طوالع الربع الاجزء منه ربعا فيكون طوالع الربع من المعدل
اكثر من الجزء مع ان طوالع الربع ربع فيلزم ان يكون طوالع الربع المذكور اكثر من الربع مع انه يلزم
ان يكون ربعا **سؤال الجزء امتحاني** قيل لو وجد الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون قطر
الفلك الاعظم ثلثة اجزاء ما وجه اللزوم قلنا وجهه انه على وجود الجزء انا لو فرضنا قطرا منه
وعلى جنبيه وترين ملاصقين له ثم فرضنا قطرا اخر منه على فوق هذه الخطوط الثلثة بحيث
يقاطعها ولا يخرج عن السطح الحادث من تماسها لزم ان يكون هذا القطر المقاطع ثلثة اجزاء لانه
يقاطع كل واحد من هذه الخطوط الثلثة من دون خروج عنها فيجب ان يكون ثلثة اجزاء كل جزء منه
فوق خط اذ لو وقع اكثر من جزء واحد منه فوق خط لزم انطباقه عليه والفرض تقاطعه ولتوضيحه
نفرض خطوط ا ب ج د ه و متماسة ولتركبها عن الاجزاء يحدث سطح يشتمل عرضه على ثلثة اجزاء
فنفرض قطر اد على هذا السطح بحيث يقاطع الخطوط الثلثة ولا يخرج عنه فهذا القطر ان لاقى
كل واحد منها بجزء لزم انحصاره في ثلثة اجزاء وان لاقى الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه
مقاطعا له وهو خلاف الفرض فان قيل لا حاجة الى فرض وترين بل يكفي فرض وتر واحد مع القطر
وفرض قطر اخر فوقهما بحيث يقاطعهما ولا يخرج عن سطحهما وح يلزم كون قطر الفلك جزئين وهو
ابلغ وعلى هذا ينبغي في الامتحان لو وجد الجزء يلزم كون قطر الفلك الاعظم جزئين كيف بيان ذلك
فيجاب بفرض قطر ووتر ملاصق معه وفرض قطر اخر فوقهما فيلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر
قلنا لو فرض قطر ووتر ملاصق معه فالخط الثالث الذي نفرض فوقهما لا يمكن ان يكون قطرا بل يكون
وترا بخلاف الخط الرابع المفروض على فوق خطوط ثلثة وهي القطر ووتران على جنبيه ملاصقان له
والمحذور انما هو كون القطر ثلثة اجزاء او جزئين واللازم على التقدير المذكور كون الوتر جزئين وهو

ايضا

لبني الغرابة لكون القطر ثلثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر ووترين ملاصقين
له قطرا انه لا يمكن ان تمر بالمركز لاستلزام مروره به اعوجاجه لانطباق نصفه على الوتر ونصفه
على القطر فلا بد ان لا تمر بالمركز حتى يتصور انطباق بعضه على الوتر وبعضه على القطر بلا اعوجاج
وانما قلنا بخلاف الخط المفروض على فوق ثلثة خطوط هي القطر ووتران عن جنبيه لانه يمكن
ح ان تمر هذا الخط الرابع على المركز والخطوط الثلثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على
احد الوترين وبعضه على الاخر وجزء منه على القطر في المركز فتامل **سؤال امتحاني اظهر**
ان قيل صرحوا انه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل الحماري كيف بيان ذلك
على ما ذكروه انا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض وفرضنا ضلعا
اخر منه على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون ضلعه الاخر
اعني وتر القائمة احد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرفه الاخر على الارض
واقعا على طرف الضلع الثاني ونفرض كل واحد من الضلعين الاولين اعني المفروض على الجدار
والمفروض على الارض الذي هو قاعدة المثلث مائة جزء فيكون احد زوايا المثلث اعني القائمة
في موضع قيام الجدار على الارض واحدها في الارض بعيدة عنها بمائة جزء والاخرى عن الجدار
بعيدة عن الاولى ايضا بمائة جزء ثم نأخذ بمحل ملاقات الوتر والخط الواقع على الارض اعني الزاوية
التي على الارض ونجرها بحيث يبعد عن الجدار فاذا تحركت هذه الزاوية جزء تحرك الخط الواقع على
الجدار ايضا جزء فيقع جزء منه على الارض وح اما ان يتحرك طرف الوتر الملاقي للجدار ايضا جزء اي
اما ان يهبط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار ايضا جزء او ازيد من جزء واحد او اكثر
منه والاول يوجب مساواة وتر القائمة لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحرك الزاوية الواقعة
على الارض جزء تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار اي وقع جزء منه على الارض واتصل بالضلع
المفروض على الارض وهبط ايضا طرف الوتر الملاقي للجدار منه بقدر الجزء فاذا تحركت الزاوية
المفروضة مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض ويصير الضلعان خطا
واحدا واقعا على الارض مقداره مائتا جزء وصل راس الوتر المتحرك عن فوق الجدار الى اسفله الى

سؤال امتحاني ظاهر

قلنا بيان ذلك

الارض وانطبق الوتر على الخط الذي هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة الوتر الذي هو احد
اضلاع المثلث للضلعين الاخرين وهذا يبطل الشكل الحماري المثبت لاطولية كل ضلعين للمثلث
من ضلع واحد منه والثاني يوجب الانقسام مع انه يوجب ايضا كون الوتر اطول من الضلعين وعلى
الثالث ايضا يلزم الانقسام ان كان الزائد عن جزء واحد بعض الجزء بان يقطع طرف الوتر المتحرك
على الجدار في مدة قطع الزاوية من الارض جزء جزء واحدا او جزئين او ثلثة او اكثر مع كسر من الجزء ايضا
وان كان الزائد جزئين او اكثر بلا كسر فباقي الكلام فيه وقد تقرر ذلك بوجه اخصر مبني على وضع
السلم على الجدار ولذلك سمي بالبرهان السلمي وهو انا نفرض سلما على الحائط بحيث يكون بين اسفل الحائط
وراس السلم عشرة اذرع مثلا وكذا بين اسفليهما اي اسفل الجدار والسلم ثم نجر السلم على الارض وهو مماس
براسه للحائط بحيث يعظم قاعدة المثلث انا فانا فكلما قطع على الارض جزء قطع راسه على الحائط جزء
وهكذا فاذا قطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث فكان السلم عشرين ذراعا يساوي
مجموع الضلعين فيلزم كون ضلعي المثلث كالثالث وهو باطل بالشكل الحماري هذا ما ذكر في بيان
المطلب المذكور وفيه انه لقائل ان يقول ان طرف الوتر او راس السلم يقطع من الجدار عند قطع جزء من
الارض ازيد من جزء والزيادة ليست كسر ام الجزء بل جزء او اكثر تام فاذا قطع الزاوية المفروضة او اسفل
السلم جزء من الارض قطع طرف الوتر وراس السلم جزئين او ثلثة او اكثر بلا كسر وح اذا وصل راس السلم
الى الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فينطبق السلم الذي هو الوتر على ضلع او بعض
ضلع اخر لا على مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الاخرين فانه على انتفاء
الجزء وبطلانه لو اقيم الذراع او مثله مقام الجزء واورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد ان يقال
في الجواب ان طرف الوتر او راس السلم يقطع من الجدار اكثر مما يقطعه الزاوية المفروضة على الارض او
اسفل السلم فللقائل بالجزء ايضا ان يقول ان المقطوع من الجدار اجزاء تامة له اكثر من الاجزاء المقطوعة
من الارض فتامل **سؤال آخر اصفهاني** قيل لو وجد الجزء لزم اما كون المتقاطعين
متوازيين او كون المتقاربين من جهة متباعدين فيها كيف بيانه **جوابه** ان بيانه اما انا
نفرض دائرة مركبة من الاجزاء ونخرج فيها خطين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد من محيط

ايضاً

الدائرة فهما متقاطعان على المركز فالانفراج الذي بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان يكون اقل من الجزء
لاستلزامه الانقسام فاما ان يكون بقدر الجزء او اكثر والاول يستلزم الاول والثاني الثاني
سؤال آخر اصفهاني قيل لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون البعد الى المقصر
الخطوط بين جزئين مثلا خمسة وسبعة وهو تناقض كيف يلزم ذلك **جوابه** ان وجه
اللزوم في ذلك انه لو فرض مثلث متساوي الساقين كل منهما ثمانية اجزاء وقاعدته سبعة لزم
ان يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة من قاعدته لاشتراك طرفيها والتام الذي هو راس المثلث اعني
مجتمع الساقين مشترك ايضا بينهما فما بين السابعين من الساقين ان كان واحدا فبين السادسين
منهما اثنان وبين الخامسين منهما ثلثة وبين الرابعين اربعة وبين الثالثين خمسة وبين الثانيين
ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة فيلزم الفساد المذكور اعني كون البعد بين هذين

ايضاً

الجزئين اعني الاولين خمسة وسبعة وان كان بين السابعين اكثر من جزء فالفساد اشد فلا بد ان يكون
ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام ويبطل وجود الجزء **سؤال آخر اصفهاني** قيل لو وجد
الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لقوسها كيف يلزم ذلك **جوابه** انه لو فرض
دائرة ووصل بين جزئين منها القطر ثم وصل بين ثمانية اجزاء يتوسطها القطر وبين نظائرها
باوتار ثمانية ثم وصل بين طرفي الوترين الاقصرين بخط مستقيم كان هذا الخط تسعة اجزاء
لانه مركب من ثمانية اجزاء من الاوتار الثمانية ومن جزء القطر وهو وتر اي قاعدة للقوس الذي

حديث مشكل

فرضت مركبة من اجزاء ثمانية يتوسطها القطر فيدخل فيما بينها جزء اخر من الدائرة هو طرف القطر
فاذا ساوت قاعدة القطعة قوسها **حديث مشكل** روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن يحيى
عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل
ضرب رجلا فنقص بعض نفسه باي شيء يعرف قال بالساعات قلت وكيف بالساعات قال ان النفس
يطلع الفجر وهو في الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر فينظر ما بين
نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك منه لعل المراد ان الغالب ان النفس في اول اليوم
يكون في الشق الايمن من الانف يعني ان الشق الايمن منه يكون في هذا الوقت منسدا او يخرج

النفس من الشق الايمن في الاكثر وهذا اخبار من المعصوم ع ظهر له بالتجربة او بطريق آخر
فمقتضى الخبر ان من نقص نفسه بضرب غيره بعد انفاسه في ساعة ثم تعد انفاس الصحيح ايضا فيها
ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع بوزع الدية الكاملة التي بازاء انقطاع النفس بالكلية على اعداد
انفاس الصحيح وينظر ان ما يقع بازاء التفاوت كم هو فيؤخذ من الضارب والمستفاد من هذا الحديث
انه لو كان العد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانفاس فيهما من الشق الايمن من الانف
ولو كان في الساعة الثانية يؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا ولا ريب في ان استعلام
النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عدها كذلك ولعله انما ذكر ذلك استطرادا ثم ما تضمنه هذا
الحديث من حكم نقص النفس ومعرفته بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون لم يعمل به احد من فقهائنا
سوى يحيى بن سعيد في جامعه حيث قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون في
الشق الايمن من الانف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم
يؤخذ بحساب ذلك وقال العلامة في ترثي انقطاع النفس الدية وفي بعضه بحساب ما بازاء الامام ع
شعر عربي لا يكون المهر عيرا لا يكون المهر مهر معنى المصرع الاول ظ وقوله لا يكون في
المصرع الثاني تاكيد لقوله لا يكون في المصرع الاول وقوله المهر مهر مبتدا وخبر **شعر
آخر** مر كما انقض على كوكب عفريت جن في الدجى الاجدل قوله كوكب مرفوع على انه فاعل
انقض وقوله عفريت مجرور بقوله على وهذا مبني على جواز الفصل بين الجار ومجروره وقوله
الاجدل مرفوع على انه فاعل مر والمعنى مر الاجدل كانقضاض كوكب على عفريت جن في الدجى و
الحاصل ان مرور الاجدل كان كمرور الشهاب الثاقب على مردة الجن في الليل **شعر آخر**
امن ترسمت من خرقاء منزله ماء الصبابة من عينيك مسجوم العين المفتوحة في قوله عن بدل
عن الهمزة المفتوحة وهذا الابدال جائز عندهم كما صرح به في مغني اللبيب وغيره فالمراد ان ترسمت
والترسم بمعنى التامل والتفكر وقوله ان منصوب بنزع الخافض اعني لفظة من وهي متعلقة بقوله
مسجوم فالمعنى امن التامل في منزله من خرقاء يسجم ماء الصبابة من عينيك **شعر آخر**
وات قمر السماء فذكرتني ليالي وصلها بالرقمتين كلانا ناظر قمرا ولكن رايت بعينها ورايت بعيني

شعر عربي

ايضا

ايضا

ايضا

معنى المصاريع الثلثة الاول ظ والمراد من المصرع الرابع اني رايت القمر الذي رات عينها اعني القمر
الحقيقي وهي رات القمر الذي رات عيني وهو القمر المجازي والحاصل انه على الواقع والظاهر
انها وان رات القمر الحقيقي واني رايت القمر المجازي اعني نفسها الا انها لما كانت هي عندك قمرا
حقيقيا والقمر الحقيقي عندك بمنزلة القمر المجازي بالنسبة اليها فكاني رايت القمر بعينها لان عينها
ناظرة الى القمر الحقيقي في نفس الامر وهي رات القمر بعيني لان عيني ناظرة الى القمر المجازي
في نفس الامر **شعر آخر** ما نالني من ربعها الا والذي عز وجل قوله لا تاكيد لقوله ما وقوله
وجل فاعل لقوله نالني اي ما نالني خوف من وصلها بالله الذي عز **شعر آخر** المنهبات قلوبنا
وعيوننا وجناتهن الناهبات الناهبا قوله المنهبات صفة للنسوان الممدوحة المتقدمة جمع
المنهب وهو اسم فاعل من باب الافعال وللمكان الناهب متعديا الى مفعول واحد فالمنهب متعد الى
مفعولين كما في راي وارى وعلم واعلم وهذه التعدية سماعية وليست قياسية والمفعول الاول للمنهبات
هو قلوبنا وعيوننا والثاني لها هو وجناتهن والناهبات صفة للوجنات والناهب مفعول للناهبات
فالمعنى ان هذه النسوان جاعلة قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجنات انفسهن اذ لا يزال المحب بقلبه متفكرا
في جمال المحبوب وبعينه ناظرا اليه وهذه الوجنات ناهبة لقلوبنا وعيوننا التي فرضت اولا ناهبة
لوجناتهن فهن جعلن قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجناتهن التي هي الناهبة للناهب الذي هو قلوبنا و
عيوننا **روي ان بعض الخلفاء** قال لبعض المؤمنين من اصحاب الكاظم عليه السلم اتقول
ان موسى بن جعفر امام فقال ليس بامام ان قلت انه امام فعلي لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
جملة ان قلت الخ صفة لقوله امام اي ليس بامام موصوف بانه لو قلت في حقه انه امام لكان علي لعنة الله
كما هو شان ائمة الجور بل هو امام موصوف بانه لو قلت في حقه انه امام لكان علي رحمة الله لا لعنته
ويمكن ان يكون المراد انه لا اقول انه امام في هذا الوقت اي في حضورك ولو قلت عندك انه امام لكان
على لعنة الله اذ ح اكون تاركا للواجب الذي هو التقية **معما باسم نقي** مرا بود قنديل
دل سوخته شد آن سوخته باز افروخته يعني مرا بود قن و دبيل دل سوخته كه با باشد
كر دل دبيل كه دال ولام باشد چون سوخته شود باقي ميماند نى حاصل با مراعات ترتيب آنستكه

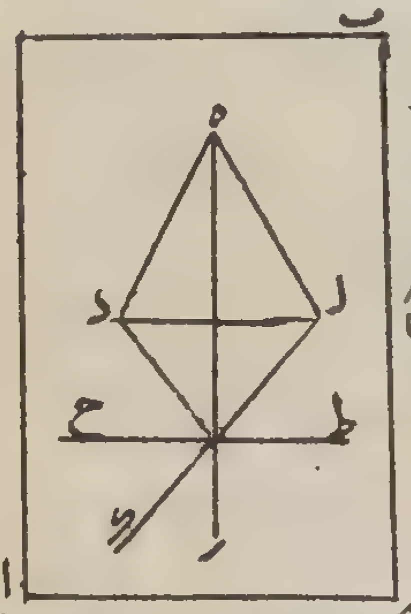
ايضا

عبارت فيهما وما يقي في عارو [illegible]

ترجمه
عبارتست با بر بيان متن اينكه
بنست اعضرت امامبكر اكر من اورا
امام كويم برمن لعنت خدا باشد يعني
امام بناحق نيست كه بسببش بايد سزا
او مستوجب لعن شوم بلكه او
امامست بحق
معما
كر چون با امامت
او قائل و معتقد باشم واو را امام
كويم مستحق رحمت خدا خواهم بود
نه لعن و غضب او ١٢

مسئلة هندسیة

مرا بود قنی لیکن در انجام اغات ترتیب میان قن وی نشده است ومراد انستکه مرا بود بقن وچون
دلسوخته افروخته شود یعنی دل بمعنی قلب که برکشتن باشد محقق شود نقی میشود والظهر
آنستکه مراد این باشد که مرا بود قن که این صفت داشته باشد که دیل دلسوخته باشد یعنی پای
ان بوطر نشده باشد ودل مانده باشد که حاصل آن باشد که مرا بود قن که دل یعنی قلب شده باشد
وآن سوخته که پا باشد باز افروخته باشد یعنی عود بموده نقی شد **مسئلة هندسیة**
ان قیل لا ریب فی ان الخط المستقیم اذا قام عموداً علی سطح یحیط هذا الخط مع کل خط یفرض فی هذا
السطح ملاقیا لهذا الخط القائم علی السطح بزاویة قائمة واما اذا مال الخط الی جانب من السطح ولم
یکن عموداً علیه بل مایلا عنه فای قسم من الزوایا یحدث من ملاقات هذا الخط المایل مع الخطوط
المفروضة فی السطح قلنا یحیط مع خطین متصلین به فقط بزاویتین قائمتین ومع سایر الخطوط
بزوایا حادة منفرجة ویکون اصغر الحواد فی خلاف جانب المیل واعظم المنفرجات فی خلاف الجانب الاخر
جهة المقابل وهو تمام اصغر الحواد من قائمتین وکل حادة اقرب الی اصغر الحواد یکون اصغر من الحادة
التی هی ابعد منه والاثنتان الحادثتان عن جنبیه مع تساوی بعدهما عنه متساویتان وکل
منفرجة اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة التی هی ابعد والحادثتان عن جنبیه



مع تساوی بعدهما عنه متساویتان فمن طرف الاعظم اصغر
الحواد یتعاظم الحواد شیئا فشیئا الی ان یصل الی القائمتین
ثم یتعاظم کل الی ان یصل اعظم المنفرجات ومن طرف اعظم المنفرجة
بالعکس من ذلک والبرهان علی ذلک ان نفرض السطح آب و
الخط المایل عمود دح علی ان نقطة د فی الفوق ونقطة ح فی
السطح ویخرج من د عمود ده علی السطح علی ان یکون نقطة ه علی السطح ویصل فی السطح هح ویخرجه
الی ز ومن ح خط حط عموداً علی هز فنقول فلان سطح مثلث دهح یمر بعمود ده یکون قائما
علی سطح ت علی قوائم لما ثبت فی الثامن عشر من حادیة عشر الاصول من انه اذا قام عمود علی سطح
فکل سطح یمر به یحیط مع الاول بزاویة قائمة ولان هز فصل مشترک بین سطحی اب والمثلث وحط

عمود علی ذلک الفصل یکون عموداً علی المثلث ایضا بعکس الشکل المذکور وهو ما ذکر فی اخره من انه
قد بان انه اذا قام سطح علی سطح فکل عمود علی فصلهما یخرج فی احد السطحین فهو عمود علی الاخر فیکون
خط دح الواقع فی سطح المثلث مع خطی حح حط محیطا بقائمتین لانه اذا کان سطح مثلث هدح
عموداً علی طح الذی هو الفصل لکان کل من ضلعیه المرتفعین ایضا قائما علیه ومنهما دح المفروض
مایلا فیکون زاویتا دحح دحط قائمتین وثبت الحکم الاول ثم یخرج حل فی السطح غیر قائم علی حط
فزاویتا دحل دحک حادة ومنفرجة اذ لو کانتا قائمتین یلزم ان یکون دح لکونه عموداً علی حل حط
المتقاطعین عموداً علی سطح اب لما ثبت فی الرابع من المقالة المذکورة من ان کل عمود علی خطین خرج
من فصلهما المشترک فهو عمود سطحهما وهذا خلف فثبت الحکم الثانی ثم نقول الحادة منهما زاویة
دحل ونفصل حل مثل حه ونصل دل هل ففی مثلث دهل ضلع دل لکونه وتر القائمة اعنی زاویة
دهل اطول من ده العمود لما ثبت فی التاسع عشر من اولی الاصول من ان الزاویة العظمی من المثلث
یوترها الضلع الاطول ففی مثلثی دحه دحل لاشتراک ضلع دح وتساوی ضلعی حه حل بالعمل
وکون دل اطول من ده یکون زاویة دحه التی فی جهة المیل اصغر من زاویة دحل الحادة التی من جنس
فی هذه الجهة ایضا لما ثبت فی الخامس والعشرین من اولی الاصول من انه اذا ساوی ساقا مثلث ساقی
اخر وکان قاعدة الاولی اطول کانت زاویتهما اعظم ومثله یتبین انها ای زاویة دحه الواقعة فی
خلاف جانب المیل اصغر من سایر الحواد ویکون زاویة دحر تمامها من قائمتین اعظم من المنفرجات و
آیة بذلک یثبت المطلوب بتمامه **قوله تعالی** وَیُکَلِّمُ النَّاسَ فِی الْمَهْدِ وَکَهْلًا ان قیل التکلم
فی الکهولة لیس امراً عجیبا حتی یذکر فی بیان مقام الاعجاز قلنا المراد انه یکلمهم فی الوقتین علی
حد واحد وصفة واحدة ولا شک انه غایة الاعجاز وقیل انه تکلم فی المهد مرة واحدة اظهاراً
آیة لطهارة امه ثم فی الکهولة بالنبوة والوحی **قوله سبحانه** وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ
آمِنُوا بِالَّذِی أُنْزِلَ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا
لِمَنْ تَبِعَ دِینَکُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَی هُدَی اللَّهِ أَنْ یُؤْتَی أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِیتُمْ أَوْ یُحَاجُّوکُمْ عِنْدَ رَبِّکُمْ قُلْ إِنَّ
الْفَضْلَ بِیَدِ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ معنی الایة الاولی ان طایفة من احبار یهود

خيبر وهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا في دين محمد وجه النهار اي اوله من غير اعتقاد
واكفروا اخره وتقولوا انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمدا ليس بذلك فظهر لنا بطلان
دينه وكذبه فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه في دينهم ويقولون ما رجعوا الا لامر تبين لهم فيرجعون
عن دينه واما الاية الثانية اعني قوله ولا تؤمنوا الخ فلها تفسيرات الاول ان قوله لا تؤمنوا متعلق
بقوله ان يؤتى احد اي مرتبط به معنى عامل فيه ذلك فالمعنى على الاول بجر لفظا اما بتقدير حرف الجر
ان اعتبر في لا تؤمنوا معنى الاعتراف وبدونه ان لم يعتبر فيه ذلك فالمعنى على الاول لا تعترفوا ولا تظهروا
ايمانكم اي تصديقكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله
مثل ما اوتيتم ولا تفشوا ذلك الا لاشياعكم ومن تبع دينكم ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيدهم تصديقكم
بذلك ثباتا ولا للمشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام وعلى الثاني لا تظهروا تصديق ان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم الخ واو يحاجوكم عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع
يعني ولا تعترفوا لغير من اتبع دينكم بان المسلمين يحاجوكم يوم القيمة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة
يعني علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروا للمسلمين ولا للمشركين لما ذكر وايثار او في عطف يحاجوكم كلمة او
على الواو ليفيد العموم مثل ولا تطع اثما او كفورا ولذا لم يجعل بمعنى الى ان وما بين لا تؤمنوا وان يؤتى
اعني قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراض ومعناه قل يا محمد لهم ان من يشاء الله ان يوفقه حتى يسلم او
يزيد ثباته على الاسلام كان ذلك ولم ينفع حيلتكم ومكركم وكذلك قوله قل ان الفضل بيد الله الخ
الثاني ان تم الكلام عند قوله الا لمن تبع دينكم على معنى لا تؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه
النهار الا لمن كان على دينكم ودخل في الاسلام اي لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل
رجوعهم لان رجوعهم كان ارجى عندهم وح ففي موقع ان يؤتى ثلثة اوجه احدها ان يتعلق بفعل
مضمر على حذف اللام اي دبرتم ما دبرتم وفعلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لا لشيء اخر يعني ان
ما بكم من الحسد بان اوتي مثل ما اوتيتم من فضل العلم والكتاب دعاكم الى ان قلتم ما قلتم وقوله او يحاجوكم
عطف على ان يؤتى اي لئن يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولما يتصل به ويترتب عليه من حجاجهم لكم عند
ربكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما دبرتم ووجه العدول عن الواو الى او الاشارة الى ان كلا

من الامرين مستقل بكونه سبب الحسد والغيظ وحقيقة المعنى انه لم يكن لكم باعث على هذا الكيد
سوى علمكم بان الايتاء والمحاجة المذكورتين كائنتان البتة وعلى هذا يكون قوله قل ان الهدى هدى
الله اعتراضا ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن كثير ءان يؤتى احد بزيادة همزة الاستفهام للتقرير و
التوبيخ بمعنى الآن يؤتى وثانيها ان يكون هدى الله بدلا من الهدى وان يؤتى احد خبر ان والمعنى
قل ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحقهم ويدحضوا
حجتكم وثالثها ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم كانه قيل قل
ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ فان قوله ولا تؤمنوا انكار لان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم الثالث ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل ويتعلق ان يؤتى بفعل مضمر
على حذف اللام اي قل ان الهدى هدى الله وقل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ما قلتم الرابع
ان يكون الكلام من اول الاية الى اخرها من الله تعالى تقديره ولا تؤمنوا ايها المؤمنون الا لمن تبع
دينكم وهو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الدين فلا نبي بعدكم ولا
شريعة بعد شريعتكم الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان دينكم
خير الاديان وان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله فيكون الاية باسرها خطابا للمؤمنين
من الله تعالى **قوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة** مبصرة صفة لمحذوف هي اية
اي ناقة خالكونها اية مبصرة هكذا ذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة للناقة لا ان يكون بمعنى
بصيرة لانه خلاف معناه الحقيقي بل معناها الحقيقي اي منشا الاستبصار للناس وهدايتهم **قوله تعالى**
ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ان قيل لم يقل ما من نجوى اثنين الا وهو ثالثهم مع ان الامر كذلك
فما النكتة في وجه العدول عن ذلك قلنا يمكن ان يكون النكتة فيه استحسان الابتداء بالعدد الفرد
فان الله وتر يحب الوتر ويمكن ان يكون السببية معلومية ذلك من قوله ولا ادنى من ذلك فان نجوى
اثنين يدخل فيه فلو قال اولا ما من نجوى اثنين الخ لما كان لهذا القول اعني ولا ادنى فائدة وقيل
النكتة فيه هي ان النجوى لا يتحقق بين الاثنين اذ الاثنان لو لم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى النجوى
انما هو في موضع خوف استماع الغير وفيه ان اضافة النجوى الى الثلثة يفيد كون الثلثة متناجين

فصل في دعاء

وعلى هذا يلزم ان يكون المراد من نجوى الثلثة كون الاثنين متناجيين والثالث غير مطلع على نجويهما وهو خلاف ما يفهم من الاضافة على انه لو لم يكن واحد منهم مطلعا على نجوى الاثنين لم يلزم من قوله وهو رابعهم اطلاعه سبحانه على النجوى اذ يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير المطلع

في دعاء الصباح والمساء من الصحيفة يولج كل واحد منهما في صاحبه ويولج صاحبه فيه قيل الواو للحال والمعنى يدخل كل واحد من الليل والنهار في الآخر والحال انه يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئا ويزيده في الآخر كنقصان نهار الشتاء وزيادة الليل وزيادة نهار الصيف ونقصان ليله فان قلت هذا المعنى يستفاد من قوله يولج كل واحد منهما في صاحبه فاي فائدة في قوله ويولج صاحبه فيه قلت مراده ثم التنبيه على امر مستغرب وهو حصول الزيادة والنقصان معا في كل من الليل والنهار في ان واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت مسكونة اولا فان صيف الشمالية شتاء الجنوبية وبالعكس فزيادة النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين وكذا زيادة الليل ونقصانه فكانه قيل يدخل كل واحد منهما في الآخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالنهار في الآخر كالليل في بقعة يدخل الآخر اعني الليل في الاول اعني النهار في بقعة اخرى ولو لم يصرح ثم بقوله يولج صاحبه فيه لم يحصل التنبيه على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت ونقصانه في آخر وكذا الليل كما هو محسوس معروف للخاص والعام قيل كون الواو للحال مبني على تقدير المبتدأ كما في قمت وارهنهم مالك وقمت واصك وجهه وحاصل الجواب ان معنى الجملة الحالية وان كان يفهم من الاولى فيكون تاكيدا الا انها ذكرت للتنبيه وانت خبير بان ايلاج كل واحد منهما في ان واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ايلاج الليل في النهار في بقعة الا حال ايلاج النهار في الليل في بقعة اخرى وبالعكس فزيادة النهار يتضمن نقصانه حال زيادته وكذا الليل في بقعتي الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء فالتنبيه حاصل بدون ذكرها وانما ذكرت للتصريح بما علم ضمنا لانه لما كان امرا مستغربا لم يكتف بالدلالة عليه بالضمنية بل دل عليه بالدلالتين الضمنية والتصريحية ايماء لطيفا بذلك الى شان الامر ثم على ما ذكرناه فتمام معنى الجملتين

انما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق في ان واحد لان مفاد الاولى ادخال بعض زمان النهار في الليل وبالعكس وكل منهما يتحقق معنى الجملة الحالية في آن كما ذكر وذلك لا يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعة او الثمانية ثم اقول اختلاف البقاع في العرض الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس عن مدار من المدارات اليومية بحركتها الخاصة يوجب ان يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في البقاع الشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه في كل يوم بليلته من ايام السنة في جميع الآفاق الا في المستقيم والرحوي وهذا معنى قوله يولج كل واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى ففي حال زيادة زمان النهار ونقصان الليل وبالعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضية يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في الاماكن الشمالية عن خط الاستواء المختلفة في الطول وكذا الجنوبية عنه المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف وهذا معنى قوله ويولج صاحبه فيه فالحالية تاسيس لانها اشارة الى نوع اخر من الزيادة والنقصان وعليه يتفرع وجوب صوم احد وثلثين يوما في صورة وثمانية وعشرين في اخرى على المسافر من بلد الى اخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال وذلك لان كوكب يطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغروب فكل بلد غربي يبعد عن الشرقي بالعرض يتاخر غروبه عن غروب الشرقي بساعة وانما عرف ذلك بارصاد الكسوفات القمرية حيث ابتدأت في ساعات اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية واكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقية فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية قبل غروبها في بلدنا هذا ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ما يكون بالاختلاف الطولية مع الحركة اليومية والثانية الى ما يكون بالاختلافات العرضية مع الحركة الخاصة الشمسية ويحتمل ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان اخر بدلا منه في كل البقاع فيعبر عن احداث النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالايلاج الذي هو ادخال الشيء في مضيق ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الآخر في كل يوم بليلته في كل البقاع بحسب الاختلافات الطولية والعرضية في حال الادخال الاول ويحتمل العكس وعليه ايضا فالحالية تاسيس ومعنى الجملة

اكثر مما سبق وتحقق معناهما فى كل الافاق حتى فى الرخوى فى بعض اياصد وبهذا التقرير يظهران فى كلامه

ايماء الى كروية الارض والسماء فتامل والحكمة فى نقصان كل منهما وزيادة الاخر شيئا بعد شئ الى ان

ينتهى كل منهما الى منتهاه فى الزيادة والنقصان ظاهرة اذ لو كان دخول احدهما على الاخر وذلك بحركة

الشمس لافلته لاضر بالابدان والثمار وغيرهما كما ان الخروج من حمام حار الى موضع بارد دفعة يضر

البدن ويسقمه والقول بان هذا التدريج مستند الى ابطاء سير الشمس فى الارتفاع والانحطاط

مجاب بنقل الكلام الى سبب ذلك فان اجيب ببعدها بين المشرقين سئل عن العلة فيه وهكذا الى ان

ينتهى الى تدبير العليم الحكيم فى مصلحة العالم ومما فيه هذا ما ذكره بعض الافاضل فى هذا المقام واقول

لا ريب فى انه يدخل الليل فى النهار فى بقعة معينة فى فصل ويدخل النهار فى الليل فى هذه البقعة

بعينها فى فصل اخر وفى كل من الفصلين يكون الحكم فى البقعة الاخرى بعكس ذلك فهذه احكام

اربعة لا يستفاد باسرها من الفقرة الاولى صريحا اذ لو قيدت ببقعة واحدة لابد ان يحمل ادخال

كل واحد منهما فى الاخر على وقتين اذ فى وقت واحد لا يتحقق ادخال كل واحد منهما فى الاخر فى بقعة

واحدة بل انما يتحقق ادخال احدهما فى الاخر فقط ومع ارادة الوقتين يكون المستفاد منهما مجرد

الحكمين الاولين ولا يستفاد منهما الحكمان الاخران اعنى عكس الحكمين الاولين فى ذلك الوقت

بعينه فى بقعة اخرى اذ ظاهر قولنا يدخل الليل فى النهار ويدخل النهار فى الليل اما انه يدخل الليل

فى النهار فى وقت او بقعة على سبيل الانفصال الحقيقى ويدخل النهار فى الليل فى وقت اخر او بقعة

اخرى كك فان اريد منه الاول افاد الحكمين الاولين نعم الحق انه يمكن ان يراد من الفقرة الاولى

انه يدخل الليل فى النهار فى وقت او بقعة على سبيل منع الخلو ويدخل النهار فى الليل فى وقت او بقعة

اخرى كك وح يفيد الاحكام الاربعة الا ان ذلك لما كان خلاف الظاهر المتبادر لم يكتف بها الامام

واراد منها مجرد حكمين واتى بعكسها لافادة حكمين اخرين هما عكس الاولين فتامل **فى الفقيه**

بحذف السند قال ابو جعفر عليه السلام انكم تلقنون موتاكم لا اله الا الله عند الموت ونحن نلقن

موتانا محمد رسول الله ص وفى فروع الكافى باسناده المتصل الى محمد بن مسلم وحفص بن البخترى عن

الباقر والصادق عليهما السلام مثله والظاهر انه توبيخ للمخاطبين وغيرهم ان يلقنوا موتاهم اى من يحضره

حاشية

من اهل الولاية عند حضور موتهم فيكون مجازا بطريق المشاكلة محمد رسول الله لان اقرارهم بعد

تذكرهم برسالته يتضمن اقرارهم بوحدانية الله من غير عكس بل اقرارهم بالرسالة يستلزم الاقرار

وتصديق بجميع ما جاء به مجملا ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية فاذا اقر المحتضر بذلك ومات

عليه مات مؤمنا وامنا من ابليس وشياطينه ان يامروه بالكفر ويشككوه فى دينه والحاصل انه

توبيخ وانكار للاقتصار على مجرد تلقين لا اله الا الله عند ظهور امارات الموت وترغيب على

تلقين محمد رسول الله لما ذكرناه والواو للحال وهمزة الاستفهام فى انكم محذوفة او هو استفهام

فى صورة الخبر والمراد ان المحتضر مطلقا من الخواص كان او من العوام محتاج الى تلقين الرسالة لئلا

يشككه الشيطان وجنوده فى دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد والرسالة والامامة فمعنى الحديث

انكم تلقنون موتاكم مجرد لا اله الا الله والحال انا نلقن موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله

فلا يصح فعلكم بل اللازم ان تقتدوا بنا وتلقنوا موتاكم الرسالة لئلا يشككم الشيطان وفى الخبر انه

يجيئ الشيطان اليه ويجلس عند يساره ويقول اترك هذا الدين حتى تنجو من هذه الشدة وهذا

الشيطان يسمى بالعديلة وربما يجيئ بصورة ابيه وجده واخيه واقاربه ويقول انا اعداء عن هذا

المذهب فانى كنت عليه وانا الان معذب فلا بد من التلقين وتذكير العقائد وعلى هذا فما ورد فى الخبر

عن سيد البشر صلى الله عليه وآله ان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة مشروطة بشروطها

والاقرار بالنبى وبالاوصياء من بعده من شروطها كما ورد فى الخبر عن الرضا عليه السلام فان الايمان الموجب

لدخول الجنة انما يتم بذلك وبذلك يجمع بين الاخبار حيث ورد فى بعضها تلقين لا اله الا الله

وفى بعضها مع ذلك محمد رسول الله وفى بعضها معه تلقين ولاية الائمة واحدا بعد واحد على

اسمائهم وترتيبهم وقيل فى توجيه الحديث ان كلا من الفقرتين امر فى صورة الخبر والمراد لقنوا انتم

موتاكم لا اله الا الله واما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يستقل

فى التوحيد من غير توقفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص

عنه فلا يقدر الشيطان على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة فان العلم به وثبوته فى نفسه

يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فليس استقلال العقل فيه بتلك المثابة فينبغى

التلقين في تلك الحالة واما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد ايضا في حال السكرات فيحتاجون
الى التلقين والتذكر ولذلك لما كان موتاهم من الخواص لا يحتاجون الى تلقين التوحيد وانما
يحتاجون الى تلقين الرسالة فقط واما موتى غيرهم فلكونهم من العوام يحتاجون الى تلقين التوحيد
ايضا واورد عليه اما اولا فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على
جواز غفلتهم عنها او قدرة الشيطان على اغفالهم فالعوام بطريق اولى يحتاجون اليه وتوجيه
امكان غفلة العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونه اظهر عند العقل لاستقلاله
فيه من غير توقف على امر اخر يستلزم امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولى لان
استقلاله فيها ليس بهذه المثابة وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام ع امرا في صورة الاخبار
لكان ينبغي ان يقول انكم تلقون موتاكم لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه واله عند الموت
بناء على امكان غفلتهم عنهما معا ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله
الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنها كما فهمه واما ثانيا فبان اثبات النبوة والعلم بصدق النبي
في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يديه واثباته بخارق العادة لا على خلق الاجسام
وارتباط بعضها ببعض فان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله قد ثبت بمجرد اتيانه بالقران العزيز
الذي اعجز مصاقع الخطباء واقحم ارحام اعلام البلغاء واصلاب اعاظم فصحاء العرب العرباء من دون
توقفه على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف اكثري مثل نبوع الماء من بين
اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك واما ان العلم بالنبوة وثبوته في
نفسه يتوقف على ذلك كليا فلا واما ثالثا فلان هذا الوجه ينافيه ما ورد في خبر اخر ما من احد
يحضره الموت الا وكل به ابليس اللعين من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه
فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولولا ان اريد بموتاهم
عليهم السلام عشيرتهم واهل قبيلتهم فمن البين ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر
الشيطان على اضلالهم واغفالهم عن التوحيد ليستغني عن تلقينه بل كان اكثرهم من العوام بل ربما
لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به التتبع وان اريد بهم اهل بيتهم عاما او خصوص من

ولد منهم فكذلك لان المراد بالخواص حينئذ من اخذ دينه من الكتاب والسنة وصحح عقايده بالبراهين
القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه ومن المعلوم بديهة ان كل واحد من اهل بيتهم
واولادهم ما كان كذلك كيف وكثير منهم في حال استقامة العقل وثبوت النفس خرجوا عن الدين
ونازعوا في امر الامامة فينبغي ان يجعل الاضافتان في الموضعين لادنى ملابسة ويراد بموتاهم من
يحضرونه عند سكراته من اهل الولاية سواء كان من الخواص او من العوام منهم او من غيرهم فيكون
المراد انا اذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقنهم الرسالة لبا سوا من اضلال الشيطان وتشكيكه
وانتم تخالفونا في ذلك فاذا حضرتموهم تلقنونهم مجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة والاقرار بمجرد
التوحيد من دون الرسالة لا يفيد ايمانا بل اسلاما لا في الدنيا ولا في الاخرة فيكون الغرض توبيخا
على المخالفة وترك المتابعة **قوله تعالى** كبرت كلمة كلمة نصب على التميز وهي تفسير لضمير
مبهم مستتر في كبرت مثل نعم رجلا زيد والتقدير كبرت الكلمة كلمة وهذا ابلغ وافصح من الرفع لان
التفصيل بعد الاجمال اوقع **قوله تعالى في سورة الكهف** ولم يجعل له عوجا
قيما قد يتوهم ان قوله قيما حال من الكتاب وهو غلط لان قوله ولم يجعل له عوجا معطوف على
انزل فهو داخل في حيز الصلة فعلى جعله حالا يلزم الفصل بين الحال وذي الحال ببعض الصلة
وذلك غير جائز فهو منصوب بمضمر اي جعله قيما **قوله تعالى** وترى الشمس اذا طلعت
تزاور عن كهفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه **اقول**
تزاور بالتخفيف والتشديد فالتخفيف لحذف التاء والتشديد للادغام وقرئ تزور على وزن
تحمر وكلها من الزور بالتحريك وهو الميل وذات اليمين جهة اليمين وحقيقتها الجهة المسماة
باليمين وتقرضهم تقطعهم ولا تقربهم وهم في فجوة منه اي في متسع من الكهف ومعناه انه لا يصيبهم
الشمس في طلوعها ولا في غروبها والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الكهف كان مفتوحا
الى جانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف واذا غربت كانت على شماله فضوء
الشمس ما كان يصل الى داخل الكهف وكان الهواء والنسيم الموافق يصل اليه من جانب الشمال فلاجرم
بقيت اجسامهم مصونة عن العفونة والفساد وقال بعضهم المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله ضوءها

آية
ايضا
ايضا
تزاور
نمادهم

من الوقوع وكذا الحال عن وبها وكان ذلك فعلا خارقا للعادة ولو كان الامر كما ذكره صاحب القول
الاول لكان ذلك امرا معتادا مألوفا فلم يكن ذلك من ايات الله تعالى مع انه تعالى يقول بعده ذلك
من ايات الله **شعر عربي** فبنا ابهام لغوي والعجبا من عجب العجاب خمسة غربان على الغراب
مراد از غراب اخر ان اسب كه وراك گويند ومراد از خمسة غربان پنج كلاغ است يعني پنج كلاغ لا تخور
بر ران اسب مرتبه نشسته بودند وانرا مي‌خوردند **في الخبر** عن النبي صلى الله عليه واله انه
قال لو كان الموت يشترى لاشتراه اثنان كريم الحج وحريص ملهوف الابلج واسع الجبهة والملهوف
المحروم من المال والمراد من الخبر انه لو كان الموت يشترى لاشتراه الكريم والوسيع الطبع عند عدم
اقتداره على المال ليحسن به الى الناس والحريص اذا لم يقدر عليه لشدة حبه له **وفي خبر اخر**
عن النبي صلى الله عليه واله ايضا لو كان لي بدناتة لاستعنت بها على الاكل والمراد اني احببت
ان يكون لي بدناتة حتى استعين بها على الاكل لتوقف العبادة عليه وحاصله ان كثرة الاكل
لتحصيل القوة على العبادة ممدحة كذا قال العلامة في جواب مهنان بن سنان لما سئله عن معنى
هذا الحديث ويحتمل ان يكون المراد منه التحريض على تعظيم نعم الله تعالى بان لا يستهان بها كما
ورد من استحباب اكل بعض الاشياء باليدين دون واحدة كالعنب وبكل اليد لا ببعض الاصابع
وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه واله مخاطبا الاصحابه انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم
اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار قال في الصحاح ثلط البعير اذا القى بعره رقيقا والمراد انكم
كنتم سابقا تلقون غائطكم يابسا لعدم تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والفواكه الرطبة وانحصار قوتكم
في الخبز اليابس ومثله واليوم لتمكنكم من انواع الطعوم تلقونه رقيقا فلا يكفي مجرد الاحجار فاتبعوها
بالماء **شعر عربي** ليت وهل ينفع شيئا ليت ليت شبابا بوع فاشتريت قوله بوع
فعل ماض مجهول وليت الثالثة تاكيدا لليت الاولى وليت الثانية فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعوله
وجملة هل ينفع شيئا ليت جملة استفهامية انكارية معترضة فالمعنى ليت الشباب يباع فاشتريت
مع ان ليت اعني التمني لا ينفع شيئا **حكاية فيه اشكالات لغوية** حكى ان
معوية قال يوما من افصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء العرب فقال افصح الناس قوم تباعدوا

شعر عربي

حديث

ايضا

ايضا

شعر عربي

حكاية فيه اشكالات لغوية

من فراتية العراق وتياسنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا
طمطانية حمير فقال معوية من هم هذا القوم قال هم قومي والمراد بالفراتية اهل الفرات الذي
هو نهر الكوفة لانهم خالطوا العجم والنبط فتغيرت لغتهم والكشكشة بنو تميم سموا بذلك لانهم يلحقون
الشين المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكش ومررت بكش والكسكسة بكر سموا بذلك
لانهم يلحقون السين الغير المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس وكل منهما
يلحقون السين والشين في حال الوقف لابقاء الكسرة اذ لو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المؤنث
والمذكر وخصوا السين والشين بالالحاق لخفائهما لانهما من المهموسة ثم قيل الكشكشة والكسكسة
بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث وهي مكسورة فالحكاية انها بالكسر و
المختار انما بالفتح لانها مصدر فعلل المأخوذ منها اشتقاقا وهو مفتوح الفاء واللام الا ترى
ان قوله بسمله بفتح الباء في مصدر بسمله اي قال بسم الله وان كانت الباء في بسم الله مكسورة وكذا
السبحله واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام واصله اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطال
عند القتال والطمطانية ان يكون الكلام شبيها بكلام العجم يقال رجل طمطم بالكسر اي في لسانه
عجمة لا يفصح روي ان اشعث بن قيس تزوج امرأة حكما على حكم فردها عمر الى اطناب بيتها اي الى
مهر مثلها يريد الى ما بني عليه امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم وفي خبر اخر ما احب ان بيتي
مطنب ببيت محمد صلى الله عليه واله اني احتسب خطاي قوله مطنب اي مشدود بالاطناب يعني
ما احب ان يكون بيتي الى جانب بيت محمد لاني احتسب عند الله كثرة خطاي من ذهابي من بيتي الى
مسجد **شعر فارسي للانوري** جز تشنگي خنجر خونخوار تو كيست همكاسه كه
ديده است فناء عطشان را عطشان صفت فناست ومراد از فناء فناء عالم است كه عطشان وتشنه
اهلاك ناس است ومراد آنست كه فناء عالم كه تشنه وعطشان اهلاك ناس است همكاسه خنجر
خونخوار تست كه آن نيز تشنه خون دشمنان تست **شعر آخر للخاقاني** مرهم
ابستن است لعل تو از بوسه باش تا بجدالي شود عيسي توامهم يعني بوسه كه از تو گرفته شود
محيي اموات است پس آن شبيه بعيسى است لهذا لب تو كه منشأ تولد آنست شبيه بمريم است

شعر الانوري

للخاقاني ايضا

وچون عیسی متهم نخدائی شده بوسه که از تو گرفته شود متهم بخدا نسبت بی معنی باب انتکه
لعل تو یعنی لب تو که شبیه بمرهم است چون ابستن است از بوسه تو بگذارکه آن بوسه اخذ شود
تا آن بوسه تو که شبیه بعیسی است احیاء اموات کند و متهم بخدائی شود **شعر آخر للعرفی** (شعر العرفی)
اقبال کرم میگزد ارباب همم را همت نخورد نشتر لا و نعم را یعنی روآوردن کرم از غیر بار باب
همت منشأ سرور ایشان نمیشود بلکه منشأ حزن ایشان میشود زیرا که همت انعم غیر که کنایه
از کرم اوست و از لا که کنایه از بخل او است نیشتر نمیخورد یعنی هیچیک را خوش ندارد **مسئلة**
صرفیة قال الصرفیون اذا ارید تصغیر الجمع فان کان جمع قلة فاما یصغر علی بنائه لقرب (مسئلة صرفیة)
القلة عن معنی التصغیر فنقول فی اکلب واجمال اکیلب واجیمال او یرد الی الواحد ویصغر ثم یجمع
جمع السلامة فیهما فنقول فیهما کلیبات وجمیلات وان کان جمع کثرة فلا یصغر علی بنائه للتنافی
بین الکثرة والتصغیر فینظر ان کان لمفرده جمع قلة ایضا کغلمان فاما یرد الی جمع القلة فی
فیصغر فنقول فی تصغیر غلمان ودور غلیمة وادیر او یرد الی مفرده فیصغر ثم یجمع جمع السلامة فنقول
فی تصغیرهما غلیمون ودویرات وان لم یکن لمفرده جمع قلة تعین رده الی مفرده وتصغیره ثم جمعه
جمع السلامة کما تقول فی شعراء ومساجد شویعرون ومسیجدات هذا ما ذکروه وهذه القاعدة ینتقض
بامرین احدهما ان بعض جموع الکثرة لیس لمفرده جمع قلة ولا یجمع مفرده ایضا بالواو والنون و
بالالف والتاء وذلک مثل سکاری وحمر وثانیهما بجمع الکثرة الذی لیس له واحد مستعمل فی
کلامهم نحو عبادید واجیب عن الاول بانه مستثنی من القاعدة والمراد ان الجمع الذی جاز ان یجمع
مفرده علی جمع السلامة یجمع علیه وفیما لا یجوز فیه ذلک ولیس له جمع قلة ایضا فالتصغیر ممتنع فیه
فسکاری جمع سکران وحمر جمع حمران لا یجوز ان یصغر وعن الثانی بانه یرد الی ما یجوز ان یکون
واحده فعبادید اما جمع فعلول او فعلال او فعلیل وایا ما کان فتصغیره عبیدید وجمعه بالواو
والنون علی عبیدیدون وبالالف والتاء علی عبیدیدات **عن محمد بن حمران** (حدیث)
قال سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن قول الله تعالی فیما اخبر عن ابرهیم علیه السلام هذا ربی قال لم یبلغ
به شیئا اراد غیر الذی قال قوله لو یبلغ به شیئا ای لم یبلغ بهذا القول کفرا او فسقا لانه اراد

غیر الذی ظاهر کلامه اما لانه کان فی مقام النظر والتفکر وانما قال ذلک علی سبیل الفرض لیتفکر (حدیث)
فی انه هل یصلح لذلک ام لا او قال ذلک علی سبیل الانکار او الاستفهام **روی السید الرضی رضی**
فی المجازات النبویة عنه صلی الله علیه وآله انه قال ان المسجد لینزوی کما ینزوی الجلدة من النار
اذا انقبضت واجتمعت معناه ان المسجد لینقبض من النخامة کما ینقبض الجلدة من النار فالمراد ان المسجد
لکونه محل عبادة الله تعالی یجب ان یکون معظما موقرا والنخامة فیه یوجب قلة توقیره وتعظیمه فمن
دخوله فیها بقل عظیم قدره وینزوی فی العقل لا فی الحس والمحسوس منه لم یتغیر بساحته ویمکن
ان یراد من المسجد اهله او یقدر الاهل حتی یکون الانقباض مستندا الیهم ویکون المعنی ان اهل
المسجد من المؤمنین لغایة جدهم فی تعظیم المسجد وحفظه عن الخبائث وصیانته عن الادناس یجب
ان یکونوا بحیث ینقبضون من النخامة اذا راوها فی المسجد لانه محل عبادتهم فیجب ان ینزهوها عن کل (حدیث)
خبیث یوجب دخوله فیه قلة تعظیمه واحترامه **روی عن الصادق علیه السلام** انه قال
ما توسل الی احد بوسیلة ولا تذرع بذریعة اقرب له الی ما یریده منی من رجل سلف الیه منی
ید فاتبعها اختها واحسنت ربها فانی رایت منع الاواخر یقطع لسان شکر الاوائل ولا سمحت
نفسی برد بکر الحوائج البدء النعمة البکر الابتداء واضافة المنع والشکر الی الاواخر والاوائل
اضافة الی المفعول ومجمل مراده ع ان احسن الوسائل الی السؤال تقدم العهد بالسؤال فان
المسئول ثانیا لا یرد السائل الاول لئلا یقطع شکره علی الاول ومفصله ان من یسئل عنی شیئا
لا یکون له وسیلة ولا ذریعة یقربه الی اخذ ما یریده منی احسن من تقدم سؤاله منه ووصول نعمة
منی الیه فانی اذا اعطیت احدا نعمة ثم سئلنی ثانیا اتبع النعمة الاولی بنعمة الثانیة واتقرب بذلک
الی الله تعالی لانی اعلم ان منع النعمة ثانیا یوجب ان یقطع السائل شکره علی النعمة الاولی ثم انه لما
کان فی المقام توهم انه ع لا یبالی برد السائل ابتداء فدفع ذلک عن نفسه وقال ما رضیت قط برد السؤال
الاول والحوائج المبتداة وحاصله انی لا ارد السؤال الاول لان نفسی لا ترضی برد من لم یطلب منی
شیئا قبل ذلک وسئلنی ابتداء ولا السؤال الثانی لئلا یوجب قطع الشکر علی الاول (مثل)
من امثال العرب قولهم ذکرتنی الطعن وکنت ناسیا واصله ان رجلا حمل علی رجل

لیقتله وکان فی ید المحمول علیه رمح فانساه الدهش ما فی یده فقال له الحامل الق الرمح فقال ذکرتنی
الطعن وکنت ناسیاً ومنها قولهم ذکرتنی فوه حماری اهلی واصله ان رجلاً خرج بطلب حمار بن
قد ضلا من المحمة فرای امراة متزینة فاعجبته وذهب یمشی خلفها ونسی الحمارین فما زال یحدثها
حتی اسفرت عن لثامها فاذا فمها واسع ردی کریه المنظر فلما رای ذلک زال التعشقه لها وتذکر
الحمارین فقال ذکرتنی فوها حماری اهلی ومنها قولهم کفیت الدعوة ای کفیت مؤنة الدعاء لی
واصله ان بعض فجار العرب نزل بصومعة راهب واخذ یوافقه فی دینه ویقتدی به فی عبادته و
یزید علیه وبقی علی ذلک ایاما ثم انه سرق صلیب الراهب وکان من الذهب ثم استاذنه فی الفراق فاذن
له وزوده من طعامه وقام لوداعه فلما ودعه قال له صحبک الصلیب وکان هذا رسمهم فی الدعاء
علی المسافر فقال الفاجر المذکور کفیت الدعوة فصارت مثلا ومنها قولهم هان علی الاملس
ما لاقی الدبر وهو مثل یضرب فی الرجل القلیل الاهتمام بشان صاحبه والاملس هو صحیح الظهر
والدبر الذی قد دبر ظهره ومنها خیر حالبیک تنطحین وهو مثل یضرب لمن یسیء الی من
یحسن الیه ویحسن الی من یسیء الیه واصله ان بقرة کان لها حالبان وکان احدهما ارفق بها من الاخر
وکانت تنطح الذی یرفق بها وتدع الاخر ومنها حین تقلین تدرین واصله ان رجلا اتی
فاحشة فقضی وطره منها فلما خرج رای فی الدار بقلا فحمله وهی لا تدری فلما ولی سمعها تقول
لجاراتها سخرنا هذا الاحمق واخذنا منه ثلثة دراهم ولم ینقص منا شیء فالتفت الرجل فقال
حین تقلین تدرین **شعر فارسی** زهد تو فضلهٔ وضو کرد پیمبر بزدی
خون چهار مادر از بطن سه دختر آورد معروف انست که این شعر در وصف زهد جناب
امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام است و ظاهر آنست که مراد آن باشد که زهد تو به مرتبه ایست
که اگر فضلهٔ از وضوی تو که از زهد تو حاصل شده با فلاک رسد که آباء علویه اند و مؤثر و فاعل اند
در عناصر اربع که امهات اربع سفلیه اند از رسیدن آن فضله وضو که از زهد تو ناشی شده
با آباء علویه بنحوی زهد تو در آنها تاثیر میکند که آنها نیز زاهد میشوند و دست از فعل و تاثیر
در امهات اربع میکشند و چون فعل و تاثیر از آباء بامهات نرسد امهات نیز از تولید باز

میمانند لهذا مانند یائس میشوند و از حیض منقطع میشوند و از تولید موالید ثلثه که عبارتست
از حیوان و نبات و جماد که تعبیر از آنها به سه دختر میشود باز خواهند ماند پس اینچه گفته است
شاعر که خون چهار مادر از بطن سه دختر آمد کنایه است از انقطاع خون از چهار مادر و
مبنی است بر اینچه در محاورات متعارفست که فعلیکه باید از شخصی بخصوصه صادر شود و صدور
آن از دیگری ممتنع باشد در وقت توهم عدم صدور از آن شخص میگویند پس باید آن فعل از آن دیگر
صادر شود از باب تعلیق بر محال همچنانکه میگویند اگر تسخیر فلان مملکت سلطان بکند پس فلان
گدا خواهد کرد و مراد انستکه بعد از انکه سلطان آن تسخیر را نکرد دیگر محال است که آن مملکت تسخیر
شود **شعر آخر** ممکن بود که هستی واجب فنا شود وان ممتنع که مهر تو از من رها شود
در تنگنای عکس نقیض خیال دوست ترسم که صورتم زهیولی جدا شود مراد از واجب واجب
بالغیر است نه واجب بالذات و مراد از عکس نقیض خیال خیال لا است که خیال عدم وصل و ملاقات
و امثال آن باشد زیرا که نقیض خیال لا خیال است و عکس لا خیال خیال لا است پس معنی شعر
انستکه ممکنست که واجب بالغیر فانی و معدوم شود اما منفک شدن یاد تو از من ممتنع است و بهر
میترسم که از کثرت فکر و خیال من در ذکر دوست و عدم وصول باو هلاک شوم و مفارقت میان صورت
من و هیولای واقع شود **مسئلة بیانیة** ان قیل ای استعارة او تشبیه فی قول ابی تمام لا
تسقنی ماء الملام فاننی صب قد استعذبت ماء بکائی قلت فیه اقوال و وجوه الاول ان فیه
استعارة مکنیة تخییلیة فانه شبه الملام بظرف شراب مکروه وهو استعارة مکنیة واضافة الماء
تخییلیة ووجه الشبه ان اللوم یسکن حرارة الغرام کما ان الماء یسکن غلیل الاوام الثانی انه تشبیه
من قبیل لجین الماء لا استعارة و وجه الشبه کما ذکر وهذان الوجهان ذکرهما صاحب الایضاح واورد
علیهما الحلبی بان المناسب للعاشق ان یدعی ان حرارة غرامه لا یسکن الا بالملام ولا بشیء اخر فکیف یجعل
ذلک وجه شبه واورد علیهما بعض اخر بانه لا دلالة فی البیت علی ان الظرف او الماء مکروه والتشبیه
لا یتم بدونه واجیب عن الاول بان تشبیه الشاعر الملام بالماء فی تسکین نار الغرام انما هو علی وفق
معتقد اللوام ان حرارة غرام العشاق یسکن بورود الملام ولیس ذلک علی وفق معتقده فلعل

شعر فارسی

مسئلة بیانیة

ان نار الغرام يزيد بالملام كما ينظر اليه قول بعضهم اجد الملامة في هواك لذيذة حبا لذكرك
فليلمني اللوم او ان تلك النار لا يؤثر فيها الملام اصلا كما قال الاخر جاؤا يرومون سلواني
بلومهم عن الحبيب فراحوا مثل ما جاؤا فقول الجلبي بان المناسب للعاشق الخ مندفع كيف وصاحب
الايضاح لم يقل ان التشبيه معتقد العاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الايضاح الكراهة في تشرابه
ظاهر في انه غير راض بهذا الجواب والتحقيق انه شبه الملام بظرف شراب من غير ان يقيد بالكراهة
وح يصح التشبيه ويكون وجها عليحدة لكونه استعارة مكنية تخييلية سوى ما ذكره صاحب
الايضاح ويندفع عنه الايراد الثاني كما هو ظاهر بعضهم وقال في وجه الشبه ان الملام يعنف به الملوم
وهو مختص بالتمع فنقله ابو تمام الى ما يختص بالحلق كانه قال لا تذقني الملام ولما كان التمع يتجرع
الملام اولا كتجرع الخلق الماء صار كانه شبيه به ولا يخفى بعده الثالث ان يكون ماء الملام من قبيل
المشاكلة لذكرها ماء البكاء ولا تظنن ان تاخر ذكرها ماء البكاء يمنع المشاكلة فانهم صرحوا في قوله تعالى
فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ ان تسمية الزحف بالبطن مشيا للمشاكلة لما
بعده وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذه الوجوه الثلثة يصلح لتصحيح
كلامه فلا استهجان فيه كما ذكره السكاكي وقال ان قوله مستهجن لان الاستعارة التخييلية فيه
منفكة عن الاستعارة بالكناية وقد عرفت عدم الانفكاك هذا ونقل ابن الاثير في كتاب مثل السائر
ان بعض الظرفاء من اصحاب ابي تمام لما بلغه البيت المذكور فارسل اليه قارورة وقال ابعث الينا
شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث الي بريشة من جناح الذل لابعث اليك شيئا من ماء الملام
ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان ابو تمام يجيب بخفي عليه الفرق بين التشبيه في
الاية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلك ان
الطائر عند اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وهكذا عند تعبه
ووهنه والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطئ راسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه
فشبه ذلته وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة اليه وهو
من الامور الملائمة للحالة المشبه بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل كما لا يخفى انتهى

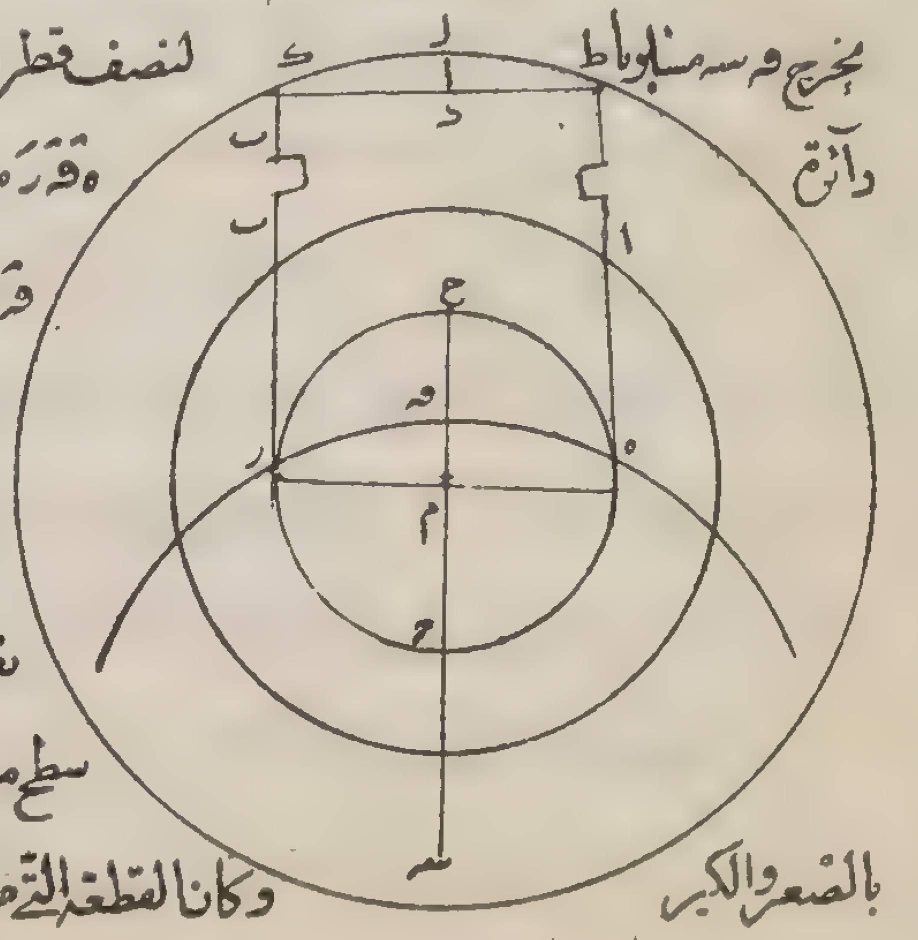
شعر فارسی

وعلى ما ذكرناه جلية الحال في النقل المذكور غير خفية **شعر فارسی** منم معلول بی
علت که علت گشته پیوندم از ان فرزند من باشد ابد فرزند فرزندم این شعر در السنه افواه
مشهور است وحقیر بر نخورده ام که کسی متعرض حل ان شده باشد وانچه بخاطر حقیر رسیده در بیان معنی
انستکه اوصاف مذکوره در این شعر اوصاف معلول اول است که عقل کل باشد در نزد حکما و نور محمد
صلی الله علیه وآله باشد در نزد بعضی ومراد از علت اول نقص وقصور وقوت است ومراد از علت دوم
فاعل وموجد است وممکن است که علت اول نیز بمعنی فاعل وموجد باشد لیکن معلول مضاف باشد به
علت یعنی منم معلول که فاعل بی فاعل ومعلول علت بی علت وبالجمله معلوم چیزیکه انعلت ندارد
وواجب بالذات است پس معنی انستکه معلول اول بلسان واقع میگوید که منم معلولی که در معلولیت
وامکان قصور ونقص وقوه ندارم یعنی بسوای معلولیت وامکان قصوری دیگر ندارم ومعلولی از من
بالاتر نیست زیرا که جمیع کمالات من بالفعل است وقوه وجهه عدمیت در من نیست خلاصه معلولی
که بیعیب باشد وبغیر از معلولیت عیب وقصوری دیگر نداشته باشد منحصر است بمن یا منم معلول
شیء بی علت واجب بالذات وفاعل وموجد پیوند من شده یعنی من بی واسطه از او صادر شده ام
وواسطه در میان من واو نیست پس گویا او بمن متصل است وازل که عدم تناهیست از جانب بدایت
فرزند منست یعنی از من ناشی شده است واین مبنی است بر مذهب حکما که معلول اول را حادث ذاتی
میدانند ومیگویند امتداد وجود او از جانب بدایت ونهایت غیر متناهیست وچون ازل فرزند من
باشد یعنی از من انتزاع شود ابد که مترتب بر ازل است فرزند فرزند من باشد وترتب ابد بر ازل
باعتبار انستکه ابد عدم تناهیست از جانب نهایت فرع ازلیت است که عدم تناهیست از جانب بدایت
واین نیز مبنی بر مذهب حکما است که ما ثبت قدمه امتنع عدمه پس انچه عدم تناهی ان از بدایت ثابت
باشد باید عدم تناهی ان از جانب نهایت نیز ثابت باشد پس گویا ازلیت سبب ابدیت است لهذا
هرگاه ازلیت بمنزله فرزند من باشد ابدیت بمنزله فرزند فرزند من خواهد بود **مسئلة متفرقة**
معروفة وهي ان الاناء كالطاس يسع مثلا بسع من الماء وهو في قعر البئر اكثر مما يسعه وهو على راس
المنارة اقول هذه المسئلة مما يذكر في الهيئة لكون ماخذها ودليلها من مسائلها ومبانيها

مسئلة متفرقة

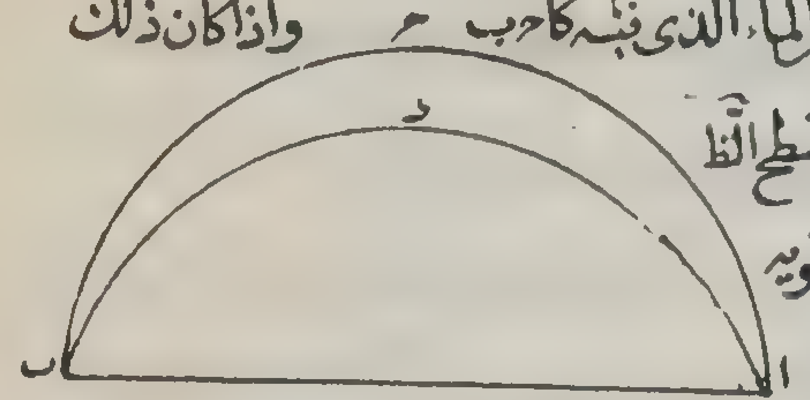
على التوضيح والتفصيل انه قد ثبت وتقرر ان الاثقال يميل الى مركز العالم ويظهر منه ان سطح الماء
الذي هو الثقيل كري بالحقيقة اذا لم يعرض له مانع لاستحالة ان يكون موضع منه اقرب منه الى
مركز العالم والا لمال الماء اليه بسيلانه وعلى هذا فلا بد ان يميل العالي الى المنخفض والابعد الى
الاقرب الى ان يثبت ويبعد جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر ان السطح الظاهر من الماء ابدا
كان يكون قطعة من سطح كري مركزه مركز العالم واذا كان كذلك ولا شك ان سطح الماء كلما قرب الى
المركز ازداد احدابه لان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة الكبرى اذا تساوى
وترهما وكان قطعة الكبرى اصغر من النصف كما برهن عليه فيكون الاناء المملوة ماء يحوي من الماء و
هو اقرب الى مركز العالم كقعر بئر مثلا اكثر مما يحويه وهو ابعد منه كراس منارة مثلا بهلالي منه
تساوي غلظه التفاضل بين السهمين لان الماء في قعر البئر اشد تقببا وتحدبا منه في راس المنارة
والتوضيح ان الماء في كل من الموضعين يكون قطعة من الكرة التي مركزها مركز العالم ويكون نصف
قطرها بعد سطح تلك القطعة عن مركز العالم وكلما كان نصف القطر اطول كان الكرة اعظم وظاهر
ان تحدب الكرة الصغيرة اكثر من تحدب العظيمة وان سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة التي
هي سطح ظاهر مائه بمعنى ان سطح ظاهر الماء يرتفع (ماء الاناء) من سطح دائرة راسه ويتحدب بحيث يصير قطعة
كرة يكون سطح دائرة ماء الاناء وراسه قاعدة لتلك القطعة سواء كانت في راس المنارة او في قعر
البئر ولا ريب في ان تلك القطعة اقل من النصف وقد سبق انها ابدا كانت يكون قطعة من كرة مركزها
مركز العالم فاذا كانت في راس المنارة مثلا يكون قطعة من كرة عظمى واذا كانت في قعر البئر يكون
قطعة من كرة صغرى لبداهة ان الكرة التي مركزها مركز العالم وسطحها يمر براس المنارة مثلا اعظم
من التي مركزها مركز العالم وسطحها يمر بقعر البئر ولا ريب في ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة لقطعتين
كل منهما اصغر من النصف واحدهما من كرة عظيمة والاخرى من كرة صغيرة يكون تحدب القطعة الثانية
اكثر من تحدب القطعة الاولى فيكون تحدب سطح ظاهر الماء في قعر البئر اكثر من تحدبه في راس المنارة
مع وحدة قاعدتهما فيكون ماء الاناء المملو ماء في قعر البئر اكثر منه في راس المنارة لان سطح ظاهر
مائه في الاولى قطعة من دائرة صغيرة وفي الثانية قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد بملاءة الاناء

ماء في الحالين ان يكون سطح دائرة راس الاناء قاعدة للقطعة المتحدبة الواقعة عليه فيهما وظاهر
انه لو ملئ اناء ماء في راس المنارة ثم نقل الى قعر البئر خالية عن الماء ازداد انجذاب مائه وصارت
قاعدة القطعة سطح دائرة اسفل من سطح دائرة راس الاناء وعلى هذا يكون الاناء في راس المنارة
مملوا من الماء وفي قعر البئر لا يكون مملوا منه وبذلك يندفع ما عسى يتوهم انه يلزم بعد النقل
المذكور ازدياد ذلك الماء بعينه لازدياد انجذابه وبعد نقله ثانيا الى راس المنارة انتقاصه
لانتقاص انجذابه والوجود بخلافه فان ازدياد الانجذاب مع انتفاء الملاءة لا يوجب ازدياد الماء
انما الموجب له ازدياده مع بقاء صدق الملاءة وكون قاعدة القطعة بعد النقل ما كان في راس
المنارة اعني سطح دائرة راس الاناء وذلك لا يتحقق الا مع دخول ماء اخر في قعر البئر في الاناء وهو
ظاهر والحاصل ان ازدياد الماء بعينه وانتقاصه انما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل المشترك
اسفل واذا انتقص التحدب يصير اعلى ولو شئت توضيح ذلك وسهولة تصوره فلنفرض ا م كرة
الارض و ا د ب منارة عليها و ا ه ر ب بئرا فيها و ط ا ك ه ر المتساوي بين عرض راس الاناء في راس
المنارة وقعر البئر ونرسم على م مركز العالم دائرة ط ا ك ببعد راس الاناء عنه حين كونه على
راس المنارة فيحصل قطعة ط ا ك من الماء ودائرة ه ح ر ببعده عنه عند كونه على قعر البئر فيحصل
قطعة ه ح ر منه ويفصل من ح م سهم قطعة ه ح ر خط م ق مساويا لـ ل ا سهم قطعة ط ا ك و
يخرج ه س مساويا ط لنصف قطر دائرة ط ا ك ونرسم على مركز ه
دائرة ه ق ر مساويا لدائرة ط ا ك المساوي له

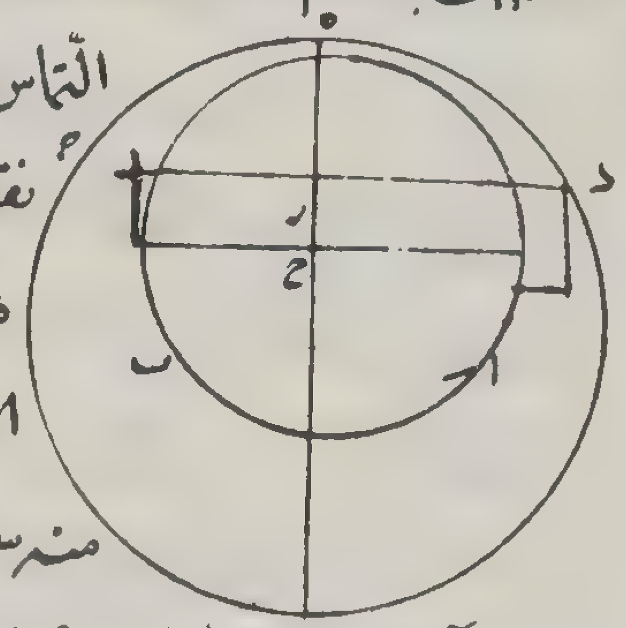


ق ر ه ح ر ق الذي غلظه وهو ح ق
مساو لتفاضل ح م ق م السهمين
وهو المطلوب وبوجه اخر في التوضيح
نقول اذا رسم على راس الاناء الذي هو
سطح مستو كان قطعتان من كرتين مختلفتين
بالصغر والكبر وكانا القطعة التي من الكبيرة اصغر من نصفها كان ما رسم عليه

من الكرة الصغيرة كا ح ب اعظم مما رسم عليه من الكرة الكبيرة كا د ب ويكون التفاضل بين القطعتين
بشكل هلالي تساوي غلظة التفاضل بين سهمي قوسي اح ب اد ب فاذا كان الاناء المملو
ماء في قعر البئر كان انحداب السطح الظاهر من الماء الذي يشبه كا ح ب واذا كان ذلك

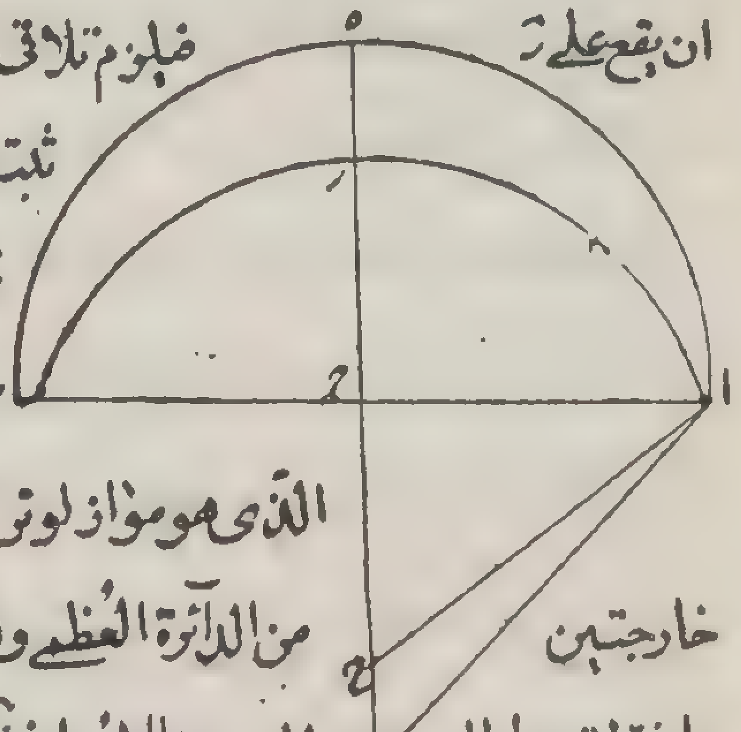


الاناء المملوء فوق المنارة كان انحداب السطح الظ
كا د ب ويحوي في قعر البئر من الماء اكثر مما يحويه
فوق المنارة مما يقتضيه ثخن هلالي اح ب د
واذا عرفت ذلك فلنبين بالبرهان ان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة
العظمى اذا تساوى وتراهما وكان قطعة العظمى اصغر من النصف ويمكن ان نبين ذلك بوجوه
ا ان نرسم الدائرتين بحيث يتماسا من داخل على نقطة هي وسط القوسين اللتين وتراهما
متساويان كدائرتي اه ب ده ح المتماستين على نقطة ه وهي وسط قوسي اه ب ده ح
المتساويين في الوتر ثم نصل وتري اب دح ونصل بين منتصف اب وهو ح ونقطة
التماس وهي ه بخط ح ه فهو قاطع لوتر ده لا محالة على

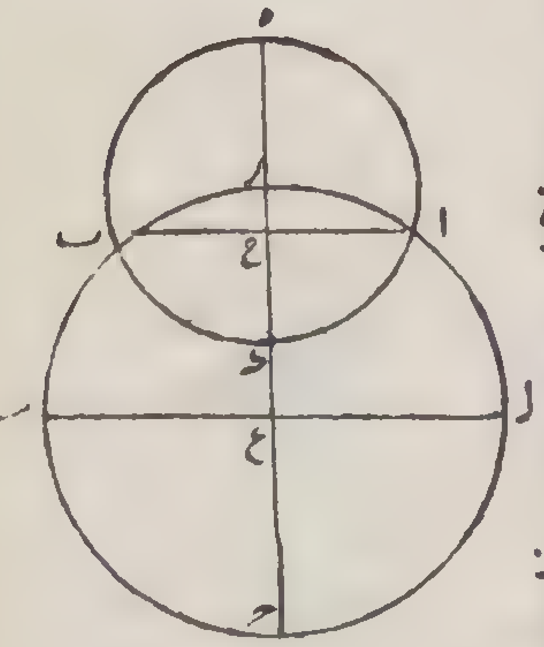


نقطة ر فيكون خط ار ح عمودا على وتري اب
ده وما را على مركزي الدائرتين كما ثبت في ثالثة
الاصول فيكون مجموع ه ح سهم قوس اه ب و ه ر
منه سهم قوس ده ح ولا ريب في ان ه ح الذي هو سهم
قطعة الدائرة الصغرى اطول من ه ر الذي هو سهم قطعة الدائرة العظمى الناقصة من النصف
المساوية للقطعة الاولى في الوتر وهو المط وحاصل هذا البرهان انه اذا فرضت دائرتان مختلفتان
في المقدار مماستين من داخل على نقطة يمر بها قطراهما فكل وترين متساويين لقوسين من
تلك الدائرتين بحيث يقومان على ذلك القطر على قوائم فوتر قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
العظمى التي هي اصغر من نصفها اقرب الى نقطة التماس من وتر قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
وجهه ويلزم من ذلك أن يكون سهم قوس الدائرة الصغرى اطول من سهم قوس الدائرة العظمى

وهو المطلوب ب يفرض قوسي اه ب ار ب من دائرتين مختلفتين على وتر اب ولكن
قوس ار ب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف اب وهو نقطة م
عمود ح ر ه على اب وهذا العمود بعد اخراجه يمر بمركز الدائرتين اي نقطتي ح م لكونه عمودا
على الوتر ومنصفا له فنصل خطي اح ام ونقول نقطة ح التي هي اقرب الى وتر اب من نقطة م
هي مركز دائرة اه ب الصغرى لكون خط اح اقصر من خط ام نظرا الى ان زاوية اح م منفرجة
وزاوية ام ح حادة فنقطة ح داخلة في سطح ار ب العظمى ولنخرج منها خطي ح ا ح ر الى محيطها
وح ر على سمت المركز عن ما ر عليه فهو اقصر من ح ا لكن خطي اح ح ه لكون كل منهما نصف قطر
الدائرة الصغرى متساويان فخط ح ه اطول من خط ح ر فبعد اسقاط ح م المشترك بين ح ه ح ر
يكون خط ه م الذي هو سهم لقوس اه ب التي هي قطعة من محيط الدائرة الصغرى اطول من م ر
الذي هو سهم لقوس ار ب التي هي قطعة من محيط الدائرة العظمى وهو المطلوب ح
نفرض قوسي اه ب ار ب من دائرتي اه ب د ار ب ح المختلفتين على وتر اب وليكن قوس
ار ب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف الوتر وهو ح عمود ح ر ه على ذلك
الوتر ونقول نقطة ه وقعت خارجة من دائرة ار ب ح العظمى لانها ان لم تقع خارجة عنها فاما
ان يقع على ر فيلزم تلاقي الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما



ثبت في الاصول واما ان يقع بين نقطتي ر ح فيلزم
تماس الدائرتين على نقطتي اب ضرورة ان دائرة
اه ب لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة العظمى
الذي هو مواز لوتر اب وهو قطر ل ع س على نقطتين وقعتا
خارجتين من الدائرة العظمى والا صارت الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدائرتين
على نقطتين باطل لما بين في الاصول فتعين ان يقع نقطة ه خارجة عن الدائرة العظمى
فيكون ه ح الذي هو سهم قوس اه ب الذي هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو
سهم قوس اب الذي هو القطعة العظمى وهو المط **سؤال طبيعي** ان قيل قد ثبت



سؤال طبيعي

بالتواتر والمشاهدة ان الصاعقة تذيب الذهب والفضة في الصرة ولا تحرق الخرقة المصرور فيهما اما السبب في ذلك قلنا لمبة ذلك ان تلك النار لغاية لطافتها ينفذ في المتخلل وهي سريعة الحركة جدا فلا يبقى في ضريهما محرقة واما الاجسام المندمجة فينفذ فيها في زمان اكثر فيبقى فيها قد دام من الزمان بعد تدبر فتذيبها **شعر عربي** لابي نخيلة كان اذنيه اذا تشوفا قادمة او قلما محرفا فيه اشكال مشهور وهو ان قادمة خبر كان فيجب ان يكون مرفوعا مع انه منصوب بقرينة قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة القدامى كحبارى وهي اربع او عشر ريشات في مقدم الجناح وقوله تشوفا اي تزينا ومعناه ظاهر واجيب عنه تارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من النحويين حيث قالوا ان كان قد ينصب الجزئين اعني الاسم والخبر واخرى بان الخبر محذوف وهو يحكيان اي كان اذنيه اذا تزينا تحكيان قادمة او قلما واخرى بان المروي المكتوب في النسخ المصححة تخال الاكان واخرى بان كلا من قادمتا وقلما ومحرفا بالالف من غير تنوين على انه مثنى فالاسماء الثلثة مثناة وحذف النون للضرورة وقيل قد خطأ ابو نخيلة في هذا الشعر ولذا لما انشده بحضرة الرشيد لحنه ابو عمرو والاصمعي وهذا ينافي ما نقل ان ابا عمرو قد توفي قبل خلافة الرشيد **من كلمات العرب** قولهم وقع رمضان في الواوات يريدون انه جاوز العشرين فلا بد ذكر الاعداد والعطف فيقال احد وعشرون واثنان وعشرون وهكذا ويشهد بذلك قول محمد بن علي بن منصور بن بسام قد قرب الله كلما سمعنا كانني بهلال العيد قد طلعا نخذ للهو في الشوال اهبته فان شهرك في الواوات قد وقعا **قال رسول الله** صلى الله عليه وآله لا عدوى ولا هامة ولا طيرة ولا صفر العدوى ما يظن الناس من تعدي العلل والهامة ما كان يعتقده العرب في الجاهلية من ان القتيل اذا طل دمه ولم يدرك بثاره صاحت هامته في القبر اسقوني اسقوني والطيرة التشام من صوت غراب ومثله واما الصفر فكالحية يكون في الحرث يصيب الماشية فهو عندهم من الحرث **مر ؤليست** هفده شتر ميان سه كس مشترك بود ايشان بخدمت حضرت امير المؤمنين عليه السلام آمدند وعرض كردند كه ثلث شتران از يكي است وتسع از يكي ونصف

شعر عربي

كلمات العرب

حديث

قضاء العلي

از يكي وميخواهيم شما اين شتر ازا باين طريق قسمت كنيد بي كسر حضرت يكشتري طلبيد از خود وانرا بر هفده افزود تا هجده شد پس ثلث انرا كه شش بود بصاحب ثلث داد ونصف آنرا كه نه باشد بصاحب نصف داد وتسع انرا كه دو باشد بصاحب تسع داد ويكي باقيمانده بود كه شتر خود ضبط نمود **ومخفي نماناد** كه مقتضاي سؤال آن بود كه هريك از آن سه نفر كسري كه حصه او بود نسبت بهفده بردارند نه نسبت بهجده وبنا بر اين حصه هريك كمتر ميبود از آنچه حضرت بايشان داده بود وملخص كلام آنستكه كه مقتضاي ظاهر سؤال آنست كه اين كسور از هفده اعتبار شود واگر چنين ميشد حصه هريك كمتر از ان ميشد كه حضرت داد زيرا كه كسور مذكوره مستغرق هفده نيستند بلكه هرگاه از هفده اخذ شود مجموع آنها كمتر از هفده ميشود ومع ذلك كبري هم ميرسيد پس در سؤال ايشان كه بايد باين طريق قسمت شود بدون كسر قرينه موجود استكه از آن مستفاد ميشود كه ظاهر سؤال يعني اخراج كسور مذكوره از هفده مراد ايشان نبوده بلكه مراد ايشان آن بوده كه بايد بيكسر هفده شتر ميان ايشان منقسم شود بنحويكه اين هفده ثلث ونصف وتسع عددي باشند ويكيرا ثلث ويكيرا نصف ويكيرا تسع بدهند وچون آن عدد هجده بود لهذا حضرت يكشتر اضافه نمود وبطريق مذكور قسمت كرد وهر سؤال قسمتي كه از اين قبيل باشد جواب آنستكه عددي تحصيل شود كه عدد اشياء موجوده بعينها كسور مطلوبه آن عدد شود وانكسور از آن عدد اخذ شود مثلا اگر سؤال شود كه هفتاد ويك گوسفند ميان سه كس مشترك يكي را ثلث رسد ويكيرا خمس ويكيرا سبع وبي كسر بايد قسمت كرد جواب عدد يكه هفتاد ويك كسور مذكوره آن باشد صد وپنج لهذا بايد ثلث آنرا كه سي وپنج باشد بصاحب ثلث داد وخمس آنرا كه بيست ويك باشد بصاحب خمس داد وسبع آنرا كه پانزده باشد بصاحب سبع داد واين مجموع هفتاد ويك استكه بطريق مذكور قسمت شده **سؤال** زني فوت شده ووارث او منحصر در شوهري وپدري ومادري هركدام از مال او چيزي غارت كردند چون حاكم شرع ايشانرا طلبيد تا موافق شرع بر ايشان قسمت كند شوهر را گفت تو نصف آنچه برده پس ده وپدر را گفت تو ثلث آنچه برده پس ده ومادر را

سؤال مما ... من صنع ...

گفت تو سدس آنچه برده پس ده چون دادند مجموع را به سه قسمت مساوی کرد و هر کدام را حصه
داد با آنچه پیش ایشان بود نصیب ایشان آباد و این صورت مجموع ترکه چند میشود و هر یک
چه قدر بغارت برده بودند که بعد از دو قسمت مذکور هر یک بحصه خود رسید **جواب**
در صورت مذکوره مجموع ترکه ۲۸۲ است آنچه شوهر بغارت برده بود ۱۹۸ است و آنچه
پدر برده ۷۸ است و آنچه مادر برده ۶ است و مجموع این سه قلم ۲۸۲ میشود که مجموع ترکه است
و نصف آنچه شوهر برده ۹۹ است و ثلث آنچه پدر برداشته ۲۶ است و سدس آنچه مادر
برداشته ۱ است و مجموع این نصف و ثلث و سدس ۱۲۶ است و چون این به سه قسم متساوی
شود هر حصه ۴۲ میشود و چون آن ضم شود با آنچه در نزد شوهر باقی مانده که ۹۹ باشد ۱۴۱
میشود که نصف مجموع ترکه است و آن حصه ارثیه شوهر است و چون اضافه شود با آنچه در نزد
پدر باقی مانده که ۵۲ باشد نود و چهار میشود که ثلث مجموع ترکه است و آن حصه ارثیه پدر است
و چون اضافه شود با آنچه در نزد مادر باقی مانده که ۵ است ۴۷ میشود که سدس مجموع ترکه است
و حصه ارثیه مادر است **سؤال** ان قيل اى عدد اذا طرح منه عشرة عشرة بقى تسعة
واذا طرح منه تسعة تسعة بقى ثمانية واذا طرح منه ثمانية ثمانية بقى سبعة وهكذا **قلنا**
هذا هو العدد المشتمل على الكسور التسعة باسقاط واحد هو الفان وخمسمائة وتسعة عشر
اذ ما يشتمل على الكسور التسعة الفان وخمسمائة وعشرون **سؤال** خمسة رجال وهم
زيد وعمرو وبكر وخالد ووليد قال الاول للثاني اعطني اربعة اخماس ما معك ليكون مع مالي
ثمن هذا الفرس وقال الثاني للثالث اعطني ثلثة اخماس ما معك ليكون مع مالي ثمن هذا الفرس
وقال الثالث للرابع اعطني خمسي ما معك ليكون مع مالي ثمن هذا الفرس وقال الخامس للاول
اعطني سدس ما معك ليكون مع مالي ثمن هذا الفرس ما ثمن الفرس وما قدر ما يكون لكل منهم
جواب ثمن الفرس ۳۷۷۴ ومال الزيد ۱۹۷۴ ومال العمرو ۲۲۵۰ ومال البكر ۲۵۴۰ ومال الخالد ۳۰۸۵
ومال الوليد ۳۴۶۴ **قولهم البتة** مفعول مطلق واصله بتة والالف واللام عوض
عن العامل المحذوف وتقديره بت بتة اى جزم جزما اى جزم الحكم الذى فيما قبله وهو من قبيل المفعول

سؤال حسابي

ايضاً

تركيب بعض الالفاظ البتة

المطلق للنوع **قولهم كثيرا** انما نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان اى حينا كثيرا وما للتأكيد
معنى الكثرة والعامل فيه ما يليه كذا ذكره الزمخشري في الكشاف عند قوله تعالى وقليلا ما
تشكرون **قولهم قط** من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا ما يصدر بالفاء لتجريد تزيين اللفظ
فكانه جزاء شرط محذوف **في الحديث** الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة لعل المراد
انه لا تعب فيه ولا مشقة وكل محبوب عندهم بارد وقيل معناه الغنيمة الثابتة المستقرة من قولهم
برد لي على فلان حق اى ثبت **حديث فيه ابهام ما** في الكافي عن معوية بن وهب عن
ابي عبد الله عليه السلام انه اتاه ابن له ليلة فقال يا بني قل اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله واعوذ بعزة الله واعوذ بقدرة الله واعوذ بجلال الله
واعوذ بسلطان الله ان الله على كل شيء قدير واعوذ بعفو الله واعوذ بغفران الله واعوذ
برحمة الله من شر الشياطين والهامة وشر كل دابة صغيرة او كبيرة بليل او نهار ومن شر
فسقة الجن والانس ومن شر فسقة العرب والعجم ومن شر الصواعق والبرد اللهم صل على
محمد عبدك ورسولك قال معوية فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي صلى الله عليه واله
المبارك قال نعم يا بني الطيب المبارك قوله فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي المبارك الظاهر ان الطيب
صفة الصبي والمبارك هو مقول قوله اى هذا الصبي الطيب اذا ذكر النبي ص في دعائه يوصفه بصفة
المبارك من عند نفسه وان لم يذكر الامام ع في الدعاء الذي علمه فيقول وان محمد المبارك او رسوله
المبارك والامام اذا سمع منه ذلك يقول تصديقا له واهتزازا نعم يا بني الطيب المبارك وهذا افهم
كما يفهم من كون الطيب صفة لبني والمبارك مقول قوله اى نعم يا بني الطيب هو الرسول المبارك
لغز مشكل ما شيء له في الراس رجل وموضع وجهه منه قفاه ان غمضت عينك
ابصرته وان فتحت عينك لا تراه الظاهر ان هذا الشيء هو طيف الخيال فان المنامات يفسر بعكس
ما يرى ولذا اذا راى في المنام انه مات يعبر بطول العمر واذا راى انه يبكي يعبر بالفرح والسرور
وهذا هو مراد الملغز جعل راسه رجله ووجهه قفاه وكذا المنام وطيف الخيال انما يبصر
اذا غمضت العين واذا فتحت لا يرى وهذا هو المراد من قوله ان غمضت الخ ولا ريب ان هذا اللغز على

الحديث

ايضاً

لغز

الوجه المذكور لغز صحيح وموافق للقواعد المذكورة فى كلامهم فلا ضير ولا استبعاد اصلا فى كون
هذا الاسم مقصودا للملغز اولا ولكن نقل بعضهم عن سعد الدين التفتازانى انه قال تنازعنا انا وابو غالب
فى امر سليمان بن فطرس وقد دنتم على حل كل ما يرد علينا من الالغاز من غير تروّ فقلنا هلم نعمل لغزا محالا
ونسأله عنه فعملنا اللغز المذكور وانفذناه اليه فكتب فى الجواب هو طيف الخيال فقلت لابى غالب قم
بنا حتى نسأله الآن عن هذا التأويل فذهبنا اليه فقلت له هب ان البيت الثانى فيه معنى طيف الخيال
فما تأويل البيت الاول فقال المعنى كله فيه قلت وكيف ذلك قال ان المنامات تعبر بالعكس **مسألة**
بيانية التشبيه باعتبار الطرفين اعنى المشبه والمشبه به على اربعة اقسام الاول الملفوف
وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات اولا ثم بالمشبه بها كقول امرئ القيس
كان قلوب الطير رطبا ويابسا   لدى وكرها العناب والحشف البالى   الثانى المفروق وهو ان يؤتى
بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر كقول المرقش يصف النساء   النشر مسك والوجوه دنانير   واطراف
الاكف عنم الثالث التسوية وهو ان يتعدد المشبه دون المشبه به كقول الشاعر   صدغ الحبيب
وحالى كلاهما كالليالى   وثغره فى صفاء   وادمعى كاللآلى   الرابع الجمع وهو ان يتعدد المشبه به
دون المشبه كقول البحترى   بات نديما لى حتى الصباح   اغيد مجدول مكان الوشاح   كانما
يبسم عن لؤلؤ منضد   او برد او اقاح   والتشبيه انما هو فى البيت الثانى وشبه الحريرى ثغر
المحبوب فى بيت واحد بخمسة اشياء كما تقول تفتر عن لؤلؤ رطب وعن برد   وعن اقاح وعن طلع
وعن حبب **حديث مشكل فى الكافى والفقيه** عن عمار الساباطى عن
الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت هل يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى له عظم ولا لحم الا
الطينة التى خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى فى القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة
قوله المستدير اى افنته الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده والمراد بالطينة كما فى اللغة
الاصل والخلقة والجبلة وفى تعيين المراد من الطينة الباقية فى القبر على الاستدارة اقوال
الاول ان المراد بها النفس الناطقة اذ الطينة هو الاصل ولا ريب فى ان النفس الناطقة
هو اصل الانسان وحقيقته وانها تثاب وتعاقب وهى الباقية بعد فناء الجسد حتى يخلق الله

مسألة بيانية

حديث مشكل

الجسد ويتعلق به ثانيا وبقاؤها فى القبر اشارة الى بقاء تعلقها باجزاء بدنها التى فى القبر فان
البدن لكونه آلة لتحصيل كمالاتها يمتنع ان يزول تعلقها وتعشقها به واما استدارتها فكانها
كناية عن انتقالها من حال الى حال ومن شان الى شان مطلقا او فى عالم البرزخ فالاستدارة هنا من
الدوران بمعنى الحركة اى مأخوذة من دار يدور دورا ودورانا فالمراد ان ما سوى النفس الناطقة
من الانسان تفنى وانما تبقى النفس مستديرة مستمرة متحركة فى جميع مراتب التغير منتقلة من حال
الى حال مع بقائها بذاتها حتى يتعلق ثانيا ببدنها ويمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها
وتجردها نظرا الى ان الاستدارة شكل للبسيط وهذا الحمل وان كان بعيدا من حيث اللفظ لا
لافتقاره الى تجوزات وتأويلات الا انه قريب من حيث المعنى **الثانى** ان المراد بالطينة
هو النطفة لان النطفة هو الاصل الذى يخلق منه اى ما يتولد به الاجزاء الاصلية من العظم
واللحم والعصب والرباط وغيرها وظاهر ان الاصل الذى خلق منه ما سوى آدم وزوجته
والمسيح من افراد البشر هو النطفة واما آدم وزوجته فانما خلقا من الطين واما المسيح فالمروى
فى بعض الاخبار وان لم تحضرنى الآن الفاظها انه خلق من بخارات خرجت من آدم حين عطس فى اول
ما عطس وقد قبضها جبرئيل فى كفه بامر الله تعالى وحفظها الى ان القاها الى مريم ونفخها فيها
فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية تتفرق وتتلاشى بالموت البدنى وتبقى ما به تتكون تلك
الاجزاء وهو النطفة بحالها لتكون كالمادة يخلق منها جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بضم
تلك الاجزاء اليها بعد التفتت والتشتت او بانشائها مرة اخرى كما انشاها منها فى المرة الاولى
وقد ورد فى بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث الخلق مطر السماء على الارض اربعين
صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم وبالجملة ان المراد ان شخص النطفة التى خلق منها الميت تبقى
فى القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد فى القيمة ولا استبعاد فى بقائها بحالها بالنظر الى قدرة الله
تعالى فلا حاجة الى تأويلها وانما تبقى على هيئة الكرة لكونها فى بدو الفطرة حين كونها فى الرحم كذلك
لان الماء بطبعه يقتضى الاستدارة والكروية حيثما كان كما بين فى محله وهذا الحمل وان كان قريبا
من حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطفة الرجل التى وقعت فى رحم المرأة وخلقه

منها الجنين بحالها الاصلى وهيئاتها التى وقعت فى الرحم بنافى القواعد الطبية والحكمية اذ هذه
النطفة لايبقى على هيئة الاستدارة فى البدن الذى تكون منها فكيف يبقى بعد فنائه فى القبر
الثالث ان المراد بها التراب الذى يدخل فى النطفة كما هو ظاهر بعض الايات والروايات
وان فسروها بغيرها كقوله تعالى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى وقول
احدهما فى صحيحة محمد بن مسلم من خلق من تربة دفن فيها وقول الصادق عليه السلام فى رواية حارث
ابن المغيرة ان النطفة اذا وقعت فى الرحم بعث الله ملكا يأخذ من التربة التى يدفن فيها وخلطها فى
النطفة فلايزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها والمراد باستدارتها ان معناها الحقيقى اى ان
هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى يبعث منها او المجازى اى انتقاله
من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولو فى الصحاف والكبرانح حتى يخلق منها
ولا يخفى ان هذا الحمل ايض بعيد من حيث المعنى اذ ظاهر ان ما ورد فى بعض الاخبار من خلط التراب
بالنطفة لايمكن الاخذ بظاهره فكيف باول البعيد مما لايمكن الاخذ بظاهره ايض **الرابع**
ان المراد منها اى من الطينة ذرة من الذرات المسئولة فى الازل بقوله تعالى أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ بعدما
جعلت قابلة للخطاب بتعلق الارواح بها فيكون بدن كل الانسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرات
فينميها الله الى ما شاء من غاية ثم يذهب يغنى عنها ما زاد عليها وتبقى اصل الذرة مستديرة فى
القبر الى ما شاء الله ثم يزيد فيها وقت الاحياء والقيمة تلك الزيادات فيصير كما كان فى الدنيا ولا
يخفى ما فى هذا الحمل من الضعف اما اولا فلانه لاريب ان المسئول والقابل للخطاب والمطمئنة
الجواب هو الروح المجرد القائم بذاته لا الذرة التى تعلق الروح بها وانما احتاج الى الذرة فى ان
تصير آلة له فى تكلمه الحقيقى بلسانه المقالى ليتمكن بذلك عن الجواب عن السؤال ولا شبهة فى ان
الذرة التى منها مائة ذرة شعير كما فى القاموس غير صالحة فى هذه الالية فتعلقه بها مما لا افادة
له فى هذه الالية واما ثانيا فلانه يوجب القول بازلية الارواح وهو مخالف لما ذهب اليه
المليون ولما تقرر من انها حادثة بحدوث البدن واما ثالثا فلانه يوجب ان يكون اصل الابدان
وهو الذرة قديما ازليا او ينحصر الحادث فى اجزائها الفضلية التى تزيد وتنقص واما رابعا فلانه

لا يظهر ح

يظهر ح وجه لبقائها مستديرة لان الذرة وهى صغار النمل ليست مستديرة كما هو المعروف و
المحسوس الا ان يجعل الاستدارة كناية من انتقالها من حال الى حال مع بقائها كما سبق واما خامسا
فلان تلك الذرات المسئولة فى الازل بعدما جعلت قابلة للخطاب ان كانت فى تلك المدة المتطاولة
الغير المتناهية كاسبة فاين مكسوباتها وان لم تكن كاسبة بل كانت مهملة معطلة لزم التعطيل مع انه
لا وجه لتعطلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت هى بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب فيلزم ان يكون
للانسان علوم وكمالات او نقصان وجهالات غير متناهية مع انه ليس كذلك واما سادسا فلان
تلك الذرات لما صارت عقلاء عارفين للتوحيد بتعلق روح بكل واحدة منها وجب ان يتذكروا
الميثاق لان اخذه انما يكون حجة على المأخوذ عليه اذا كان ذاكرا له وكيف يجوز ان ينسى الجم الغفير
من العقلاء شيئا كانوا عارفين وادركوه بحيث لا يذكر شيئا من ذلك واحدا منهم وطول العهد لا يوجب
النسيان بهذا الحد الا ترى ان اهل الاخرة يتذكرون كثيرا من احوال الدنيا حتى يقول اهل
الجنة لاهل النار انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا ولو جاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله
قد كلف الخلق فيما مضى ثم دعاهم للثواب والعقاب وقد نسوا ذلك وهذا يؤدى الى الاغراء بالجهل
والى صحة مذهب التناسخية اذ اقوى الادلة فى الرد عليهم ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة به بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان
محل العلم والتذكر انما هو جوهر النفس الباقى كما كان مع انه ليس كذلك واما ادعاء الصوفية تذكره
وبقاء لذة الخطاب فى اذهانهم كما اشار اليه صاحب العرايس بقوله وقد كاشف الله قوما حال الخطاب
بجماله فطرحهم فى هيجان حبه واستكن ذلك فى كوامن اسرارهم فاذا سمعوا اليوم سماعا تجدد
لهم تلك الاحوال والانزعاج الذى يظهر منهم بتذكر ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطل
عند اهل الاديان بل هو عندهم قسم من الهذيان كادعائهم انا نسمع حال الرقص والسماع من
حورات مقصورات فى خيام الجنة ونجامعهن بالجماع المعهود المتعارف فاذا صاروا واغتسلوا عليهم وقت السماع
والطرب اغتسلوا بعد الافاقة غسل الجنابة واما سابعا فلان الاصل الذى يخلق به بدن كل انسان
سوى ما استثنى هو النطفة بالنقل والعقل اما النقل فكقوله وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ
سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ وقوله سبحانه فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ

خلق

خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ وقوله أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وامّا
العقل فهو ما ذكروه ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز
منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم
ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فيتنمها
فتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا لهذه الافاعيل المختلفة وهكذا الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تبقى مدبرة الى حلول الاجل واذا ثبت ان اصل البدن
هو النطفة فلا معنى لجعل اصلها هو الذرة وجعل ما عداها من الاجزاء الفضلية واما ثامنا
فلان تلك الذوات المسؤولة غير ازلية والسؤال لم يكن فى الازل بل انما كان وقت تخمير طينة
ادم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين اخرجهم من صلبه فهم ذرية يدبون يمينا وشمالا كما يفهم من
الاخبار المذكورة فى الكافى فما ذكره صاحب هذا التوجيه من ان المراد من الطينة الذرة المسؤولة
فى الازل بتقييد سؤال بالازل غير جيد ولعله اشتبه عليه عالم الذر فظن ان المراد به الازل و
ليس الامر كذلك بل المراد به ما ذكر **الخامس** ان المراد بالطينة الباقية هى الصورة البرزخية و
كان المراد بتلك الصورة هى النفس مع قالبها المثالى او مجردة عن قالبها وهذا الحمل قريب من الاول
وبما ذكر ظهر ان اقرب المحامل المذكورة هو الاول او الاخير الذى هو ايضا راجع اليه فى الحقيقة مع
انه ايضا فى غاية البعد **والاظهر** عندى ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذى هو
جزء الغالب من كل مركب عنصرى فان كل مركب من الحيوان والنبات والجماد انما يتركب عند خلقه من
العناصر الاربعة ويكون الغالب منها هو الجزء الارضى وبعد انحلال هذا المركب وفنائه ينحل
الى الاربع التى تركب منها ويتصل كل منها بكله وكرته فالجزء النارى يتصل بكرة النار والهوائى بكرة
الهواء والمائى بكرة الماء ويبقى الجزء الغالب الارضى متصلا بالارض والمراد من الحديث ان ما

يدخل فى القبر من جسد الانسان ينحل ويبلى ويتفرق ولا يبقى شىء من الاجزاء الاصلية والفضلية
فى القبر الا الطينة التى هو الجزء الغالب من اجزائه الاصلية اعنى التراب فانه يبقى فى القبر على الهيئة
اما بمعناه الحقيقى نظرا الى انه جزء الكرة وجزء الكرة كرة او بمعناه المجازى اعنى انتقاله من حال
الى حال وتبدله من شان الى شان الى ان يخلق منه مرة اخرى بانضمام ساير الاجزاء العنصرية المفقودة
عند البلى او كما خلق منه اول مرة **تنبيه** المستفاد من الخبر المذكور ان المعاد هو الاجزاء
الاصلية واعادة الاجزاء الفضلية غير لازمة وبذلك يندفع الشبهة المشهورة الموردة على
المعاد الجسمانى حتى ربما قد يتمسك بها الملاحدة واتباعهم من فساق المسلمين الذين هم امثالهم
فى الباطن وان تميزوا عنهم فى الظاهر على استحالة المعاد البدنى وهى انه لو اكل انسان انسانا وصار
جزء بدنه فاما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو محال او فى احدهما وحده فلا
يكون الاخر بعينه معادا وهذا مع افضائه الى ترجيح من غير مرجح يستلزم المط وهو عدم امكان اعادة
جميع الابدان باعيانها ووجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء
الفضلية الفانية وهذا الانسان الماكول الذى صار جزء البدن الاكل ليس من اجزائه الاصلية بل
انما هو فضل فيه فلا يجب اعادته فى الاكل قطعا نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه
والا فلا وبتقرير اخر نقول ان اجزاء الانسان الماكول اصلية له وفضلية للانسان الاكل فيعاد
كل منهما مع اجزائه الاصلية فيرد اصلية الماكول التى صارت فضلية الاكل الى الماكول ويبقى
اصلية الاكل معه فلا يمتنع العود ثم على تقدير عدم اعادة الاجزاء مطلقا اصلية كانت او فضلية
نقول بقاء طينته التى يخلق منها كما خلق اول مرة كاف فى القول بالمعاد البدنى واليه يشير كلام بعض
الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة الملاحدة فى نفى المعاد الجسمانى
الوارد فى الكتاب والسنة المتواترة بحيث صار من الضروريات الدينية التى يكفر منكرها اجماعا وتقرير
وفاقا وشبهتهم ان الميت اذا صار رميما او صار جزء لبدن انسان اخر او حيوان فلا يمكن بعثه فى
البدنين وان الانسان الفاعل للخير والشر فى كل يوم يتحلل بدنه والغذاء يصير بدل ما يتحلل منه
حتى انه لا يبقى فى سنة ما كان فى السنة السابقة فكيف يبعث والجواب ان التربة والنطفة المخلوق

فى نفى المعاد

فی ان النبی وعترته الطاهرين ... التاعم التركيب الطيب والتقب

منها الا يبلى ولا يصير جزء للحيوان الاخر ويبعث منها وهو ممكن اخبر به الصادق عن الله تعم فيجب قبوله على ان الله تعالى قادر على ان لا يجعل كله جزءا او يبعثه مع اجزائه الذاتية بالتحليل انتهى وحاصله ان المناط فی الاعادة هو الاصل بای معنى اخذ ای سواء اخذ بمعنى التربة او النطفة او النفس الناطقة او غير ذلك مما مر فاذا اعيد الاصل بان يخلق منها الجسد ويبعث منها يحصل المعاد البدنی وان لم يحصل اعادة سائر الاجزاء الفضلية والاصلية ولا يخفى ان الشبهة لو قررت على الوجه المذكور فلا ريب فی اندفاعها بالوجوه المذكورة ولكن يمكن ان يقرر بوجه لا يندفع بهذه الوجوه بان يقرر على ما اخترته من كون الاصل هو التربة فاذا فنی بدن شخص وتحلل وبقی منه مجرد التربة فی القبر وزالت سائر اجزائه فلا ريب فی ان هذه التربة هو الاصل الذی يخلق منه بدن هذا الشخص فاذا فرض ان هذه التربة صارت غذاء وهذا الغذاء صارت مادة لنطفة تولد منها شخص اخر فلا ريب ان هذه التربة اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص ايضا لكونه مخلوقا منها فاذا مات هذا الشخص الثانی وبلی جسده بزوال جميع اجزاء بدنه وانما يبقى فی القبر مجرد هذه التربة التی خلق منها بدنه وهذه التربة كانت اصلا بعينها لبدن الشخص الاول والمفروض انه اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثانی ويلزم الشبهة حينئذ بانها اما ان لا تعاد فهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو محال او فی احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معادا لكون هذه التربة جزءا اصليا بالاتفاق لا يمكن الجواب بما مر **تتميم** اعلم ان الحكم المذكور فی هذا الخبر اعنی بلى الجسد وفنائه مخصص بغير النبی وعترته المعصومين لما ورد فی اخبار كثيرة واثار عديدة من ان اجسادهم الطاهرة وابدانهم القادسة لا تبلى ولا تتغير كقول الصادق عليه السلم على ما فی الفقيه ان الله عز وجل حرم عظامنا على الارض ولحومنا على الدود ان يطعم منها شيئا وكقول النبی صلى الله عليه واله عليه السلم ما روی عنه من الطريقين حيوتی خير لكم ومماتی خير لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك قال صلعم اما حيوتی فان الله تعالى يقول وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم واما مفارقتی اياكم فان اعمالكم تعرض علی كل يوم فما كان من عمل حسن استزدت الله لكم وما كان من قبيح استغفر الله لكم قالوا وقد رممت يا رسول الله يعنون صرت رميما فقال صلعم كلا ان الله تعالى حرم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئا ومثله ورد فی حديث طويل اورده

حديث قطع الخبز بالسكين

الصدوق ره فی الفقيه وانت تعلم ان من ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما نقل من نقل عظام ادم عم الى الغری ونقل عظام يوسف ع الى الارض المقدسة يستفاد هذا الحكم اعنی عدم بلى الجسد وتغيره بخاتم الرسل صلى الله عليه واله واوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا يجری ذلك فی سائر الانبياء واوصيائهم فتامل **حديث اخر فی الكافی** عن علی بن ابی راشد عن ابی عبد الله الصادق عليه السلم قال كان امير المؤمنين عليه السلم اذا لم يكن ادام يقطع الخبز بالسكين وفيه عن السياری عن الصادق عليه السلم ايضا قال ادنى الادم قطع الخبز بالسكين **اقول** الادام بالكسر والادم بالضم ما يوكل مع الخبز ای شیء كان كذا فی النهاية الاثيرية قال بعض مشايخنا فی توجيه الخبر لعله قطعه لقمة لقمة بالسكين واكله على هذه الهيئة ليكون شبيها لاكله مع الادام ونازلا منزلته ويفيد لذة ما موهومة مرغبة للنفس مسكنة لها محركة لها الى اكله والالتذاذ به فيكون الغرض منه مجردا بداء حيلة يتخدع بها النفس فتصير بذلك قانعة لما فيه من التشبه باكله مع الادام ويحتمل ان يكون ذلك يفيد فی الواقع صلاحا ويجعله موافقا ومناسبا للمزاج الانسانی ولا يفيد ذلك ولا يصلحه الكسر باليد وذلك لما فی مزاج السكين من نوع ملائمة ومناسبة مع مزاج الخبز غير معلوم لنا الا بالوجه ونظيره فی سائر اختلاطات الادام وغيره بعضها مع بعض كثير كما قيل الجوز داء والجبن داء فاذا اجتمعا صارتا دواء فيحتمل ان يكون نفوذ السكين فيه وقطعه له من هذا القبيل فيصير بذلك شبيها بالخبز المادوم فی كونها صالحا بالادام غير مضر لبدن الانام لا فی كونه لذيذا مرغوبا للطبع لينكر بعدم مطابقته الواقع فان لالات القطع والاوانی دخلا عظيما فی تغيير امزجة الماكول والمشروب وعدمه كما جربه اهل الطب من الحكماء فلعل مجرد امرار السكين فی حال القطع على اية قطعة منه وقطعها به يفيدها من الصلاح بالادام ما لا يفيدها الكسر باليد فلعلهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الادام هذا واما حديث النهی عن قطعه بالسكين كما رواه فی الكافی عن ابی عبد الله عليه السلم انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن اكسروا باليد وليكسر لكم خالفوا العجم فاما محمول على حال غير الاكل كما اذا احتيج الى كسره ليباع او يوهب مثلا فيعدل عنه الى القطع او على كراهته فی حال

غير لضرورة كما اذا كان هناك ادام بجلبه فان قطعه مكروه للغناء عنه بالكسر والادام مع ما فيه
من نوع اهانة وترك الاكرام وقد ورد اكرموا الخبز فان الله تعالى انزله من بركات السماء والظاهر
ان قطعه بما يشبه السكين كالخشب المنحوت المشكل بشكل السكين ونحوه كما هو المتعارف بين
بعض الناس حكمه حكمه فتركه من غير ضرورة اولى واحوط هذا وقيل في توجيه الخبر كانهم كانوا يلينون
الخبز اليابس بالادام كالزيت واللبن ونحوهما فاذا لم يجدوا ادام ما قطعوه بالسكين الى حد لا يمكن
كسره باليد الى ذلك الحد ليسهل تناوله فيفعل فعل الادام او لعلهم كانوا يجدون في المقطوع
لذة لا يجد ونها في المكسور وهذا رخصت خصت بحال الضرورة وفقدان الادام واورد عليه
بان تخصيصه باليابس مع عمومه خلاف الظاهر بل الظاهر من قوله كان اذا لم يكن ادام يقطع انه كان
جديدا لينا لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج اليه اليابس فينبغي توجيهه على وجه يطابق عمومه
وايضا المتعارف بين الناس في الخبز اليابس انهم يكسرونه باليد واذا ارادوا سهولة تناوله او
المبالغة في تكسيره وتفتيته الى حد لا يمكن كسره اليه باليد اما لصلابته او لانتهاء اجزائه في
مراتب التكسير الى غاية لا يمكن كسره باليد يلينونه بالماء او يرضونه حتى كانه السويق فيفيد
بذلك فائدة الادام في سهولة التناول لا انهم يقطعونه بالسكين الى ذلك الحد الغير الممكن
كسره اليه باليد فان ذلك خلاف المعهود منهم وايضا تخصيص وجدان اللذة في المقطوع بالسلف
ونسبته اليهم مما لا يناسب مضمون الخبر فان الظاهر من خبر السبزوارى ان قطع الخبز بالسكين يفيد
فائدة الادام مطلقا في اي مكان او زمان كان وبالنسبة الى اي شخص او مزاج كان مع انه لا يظهر
من قولهم لذتهم بالمقطوع دون المكسور **حديث اخر** وهو ما رواه الصدوق عليه الرحمة
في التوحيد عن الصادق عليه السلام انه قال من قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك
اليوم عملا الا من زاد **اقول** على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح
احد المتساويين من غير مرجح لان بعد نفى الزائد يبقى الناقص والمساوى وفي الصورة
الاخيرة يلزم افضلية احد المتساويين على الاخر اذ المستفاد من الكلام بجملته ان كل من قال
هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل من عداه من الناس الا من زاد عليها ولا ريب في ان المساوى

حديث في التهليل

غير داخل فيمن زاد عليها فيلزم اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الاخر **والجواب**
ان المفضل بعمومه يتناول الواحد والمتعدد فالمراد تفضل كل من قالها مائة مرة على غيره ممن لم
يقلها بهذا العدد سواء كان واحدا او متعددا فالمعنى ان من قالها مائة مرة واحدا كان او متعددا
افضل من الناقص والزائد فاذا استثنى الزائد يبقى الناقص فقط ولا يبقى المساوى داخلا في المفضل
عليه لدخوله في المفضل **حديث اخر** وهو ما رواه ابن الاثير في نهايته حيث قال في حديث
ابي ذر قال له ابن شقيق لو كنت رايت رسول الله صلى الله عليه وآله لسئلته هل رايت ربك
فقال ابو ذر قد سئلته فقال نوراني اراه اي هو نور كيف اراه **اقول** لهذا الخبر
توجيهات ظاهرة ومحامل صحيحة على عرف العارفين والعقلاء **الاول** ان يبقى على ظاهره
كما هو مقتضى تفسيره حتى يكون المعنى ان ربي نور محض فكيف يمكن لي ان اراه ويراد بالرؤية
ما يعم الابصار بالبصر الظاهر وادراك الحقيقة ويراد بالنور صرف الوجود الحق القائم بذاته كما هو
عرف العارفين فالمعنى ح ان ربي صرف الوجود وصرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر
وهو ظاهر والادراك حقيقته بالعقل اذ حقيقة صرف الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يدخل
في الاذهان والا لزم قلب الحقيقة كما بيناه في كتبنا العقلية على وجه مستوفى وقد اتفق على ذلك
جميع العارفين وفرق الموحدين **الثاني** ان يبقى على ظاهر تفسيره ويراد بالنور ما ذكر ايضا
اعني صرف الوجود ولكن تخص الرؤية بمعناها الظاهر اعني الرؤية بالبصر الظاهر والمعنى ح ظاهر
الثالث ان يبقى على ظاهره ايضا ويراد بالرؤية الابصار بالبصر وبالنور الموجود المفارق
القائم بذاته المجرد عن المادة وعلايقها المستلزمة للنقص والظلمة فان اطلاق النور على المجرد
شايع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يعنون بالانوار الا المجردات فالانوار القاهرة العالية
في لسانهم عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار السافلة النازلة عبارة عن سلسلة
العقول العرضية وارباب الانواع والنفوس بمراتبها وفي الاخبار ايضا يطلق الانوار على الذوات
المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور من انوار الله القائمة لا في اين من الله مشرقها و
الى الله مغربها ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى روحي

حديث في الرؤية

وهي تدلّ على انّ المراد بالنّور في الرّواية الاولى هو هذا المجرّد القائم بذاته المعبّر عنه بالرّوح ومنه قوله
كنت انا وعلي نوراً بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام ومنه خبر اخر قال الله
تبارك وتعالى يا محمّد انّي خلقتك وعليّاً نوراً يعني روحاً بلا بدن قبل ان اخلق سمواتي وارضي
وعرشي وبحري فلم تزل تهلّلني وتمجّدني هكذا جاء مفسّراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشّافعي
وكتاب فردوس الاخبار لابن ابي ليلى وفي الكافي لمحمّد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصّادق عليه السلم
وعلى هذا فواجب الوجود لمّا كان في اعلى مراتب التّجرّد كان نور الانوار بل جميع الانوار شعلة من نوره
فمعنى الخبر حج انّ ربّي مجرّد ليس له مكان فمن اين اراه والرّؤية مسبوقة بكون المرئي في مكان او جهة
مقابلاً ومسامتاً للرّائي فحاصل الجواب يرجع حُ الى الشّكل الاوّل هكذا ربّي مجرّد وكلّ مجرّد لا يرى
بالبصر وانّما حذف موضع الصّغرى لدلالة السّؤال عليه واما الكبرى فاقيم ما يفيد مفادها
في مقامها اعني كيف اراه **الرّابع** ان يقطع النّظر عن تقسيمه ويقرانّي بالكسر مشدّدة على انّها حرف
التّاكيد مع ياء المتكلّم او يجعل نورانّي كلمة واحدة بمعنى المنسوب الى النّور من باب المبالغة
فيكون كروحاني بزيادة الف والنّون مع الياء المشدّدة للمبالغة وعلى التّقديرين يجعل المضارع
للحال ويحمل الرّؤية على الرّؤية بالقلب تلقّيا للمخاطب بغير ما يترقّبه بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهاً
على انّه الاولى بالقصد والارادة والمعنى حج انّ ربّي نور اي ظاهر بنفسه مظهر لغيره وانا اراه الان
كما كنت رايته قبل ذلك الزّمان او هو نورانيّ اي نور هو اشدّ الانوار في النّورية فانا اراه الان كما
كنت رايته قبل ذلك والمراد انّي اراه بالقلب وبالبصيرة الباطنة دائماً وهذه الرّؤية ثابتة
باختلاف المراتب للانبياء والاولياء ثمّ من يليهم من الصّدّيقين والعرفاء وهو راجع الى نوع من
العلم الحضوريّ الاشراقي الّذي ظهوره اشدّ من الرّؤية الظّاهرة المعروفة ومن هذه الرّؤية ما يشير اليه
قول امير المؤمنين عليه السلم وقد سئل هل رايت ربّك لم اعبد ربّاً لم اره ومنها قول الصّادق عليه السلم
حين ما سئل عن الله عزّ وجلّ هل يراه المؤمنون يوم القيمة نعم وقد راوه قبل يوم القيمة فقيل له
متى قال وحين قال لهم الست بربّكم قالوا بلى ثمّ سكت ساعة ثمّ قال فانّ المؤمنين يرونه في الدّنيا
قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قيل فاحدّث بهذا عنك قال لا فانّك اذا حدّثت به فانكره

منكر جاهل بمعنى ما نقول ثمّ قدّر انّ هذا التّشبيه كفر هذا وبعض العلماء لمّا غفل عن غرض العارفين
والموحّدين بل عمّا ورد في اخبار النّبي صلّى الله عليه واله وعترته الطّاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين من اطلاق النّور على ما ذكر ظنّ انّ النّور لا يكون الّا جسماً او جسمانيّاً ووجّه الخبر بالبعيد
فقال النّور جسم او عرض والباري عزّ وجلّ ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر انّ حجابه النّور والمعنى
كيف اراه وحجابه النّور اي انّ النّور يمنع من رؤيته ولا يخفى ما في هذا الحمل من التّكلّف والتّعسّف
اذ لا بدّ فيه من تقدير المضاف والمضاف اليه مع عدم دلالة الكلام عليه على انّه لا حجاب للواجب تعالى
لكونه في اعلى مراتب التّجرّد والحجاب من لواحق المهيّة لا من عوارض المجرّدات واحتجابه ليس من النّور
الّذي هو جسم او عرض بل انّما احتجب لشدّة ظهوره فانّ الشّيء اذا جاوز حدّه انعكس ضدّه وهذا
معنى ما قيل انّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وذلك لانّه معقول بذاته غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولاً فانّه لم يعقل ولن يعقل ابداً كان من جهة العاقل لا من جهته ثمّ لا يخفى
انّ هذا الحمل يفيد انّ رؤيته تعالى بالبصر ممكنة بالذّات وممتنعة بالغير ولا يستقيم هذا الّا على
مذهب من ذهب الى كونه تعالى جسماً او ما يستلزمه كالمجسّمة والمشبّهة والاشاعرة ومن يحذو
حذوهم ومن ليس له في المعارف قدم راسخ اضطرّ الى ردّ هذا الحديث او انكاره او الى التّوقّف في
صحّته كرئيس الحنابلة حيث قال بعد ما سئل عنه ما زلت منكراً له وما ادري ما وجهه وكابن خزيمة
حيث قال في القلب من صحّة هذا الخبر شيء قال ابن شقيق لم يدرك اباذر **حديث اخر** حديث سرّ الولد سرّ ابيه
قال عليه السلم الولد سرّ ابيه **اقول** السّرّ اخفاء المعنى في النّفس ومنه السّرور لانّه لذّة تحصل في
النّفس ومنه السّرير لانّه مجلس السّرور كذا في المجمع وفي النّهاية الاثيرية سرّ كلّ شيء جوفه وفي القاموس
السّرّ ما يكتم وقد ظهر انّ السّرّ بالكسر جاء بمعنى اخفاء المعنى وبمعنى الشّيء الّذي يكتم وبمعنى الجوف اي
الباطن واما السَّرّ بالفتح فهو بمعنى ما يسرّ اي سبب السّرور ومنشاه والسّرّ في هذا الخبر يمكن ان يقرء
بكسر السّين وفتحها فعلى الاوّل امّا ان يكون باحد المعنيين الاوّلين مع تقدير للمضاف حتّى يكون
المعنى انّ الولد صاحب اخفاء امور ابيه او صاحب مكتوماته او بالمعنى الاخير من دون تقدير للمضاف
حتّى يكون المراد انّ الولد جوف ابيه فيكتم ويخفي فيه مقاصده واسراره الّتي لا يحبّ اظهاره لاحد غيره

وعلى التقادير الثلثة الغرض ان بعض افراد الولد وهو العاقل الرشيد صاحب سر ابيه الذي يظهر
له من باطن امره ما يستره من غيره ويكشف عنه ما يخفيه عن كل من هو دونه من الاسرار والامور الخفية
فكانه نفسه الناطقة وجوفه فيكتم فيه مقاصده واسراره التي يخفيها عن غيره فاللام في الولد للجنس
والمراد به الكامل في الولدية العامل بمقتضى العقل فان اسم الجنس كما يطلق لمسماه مطلقا يستعمل لما
يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه ولذا يسلب عن غيره فيقال مثلا فلان ليس بولد لابيه اذا
لم يعمل بمقتضى الولدية ولم يحفظ سره وغيبه وعلى حمل السر على احد المعاني الثلثة المذكورة
يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب احواله يشبه بابيه فيكون مثله في خلقه وخلقه
وطرزه وطوره وسخاوته وشجاعته وجودة ذهنه وبلادته كما قيل في الفارسية دهد تخم زرد دانه
وريشه درخت خرما هنرهای پدر از پسر شود پیدا فالمقصود ان سر كل شخص وما يكتم في
نفسه من المعاني والامور لما كان بحيث يناسب هذا الشخص ويشابهه لوجوب المناسبة بين
العلة والمعلول فالولد اذا كان سر ابيه لكان مناسبا ومشابها له فهنا اطلق الملزوم واريد
منه اللازم ولما لم يكن هذا الحكم كليا في جميع افراد الولد فليحمل على بعضها حتى يكون القضية
مهملة في قوة الجزئية وعلى الثاني اعني كون السر بالفتح بمعنى منشا السرور وسببه يمكن
كون القضية كلية بحمل حرف التعريف على الاستغراق او مهملة جزئية فيكون المراد ان كل الولد او بعض
افراده سبب لسرور ابيه ومنشا الفرحة ونشاطه وهو يستلذ بلذته وخاصيته ويتبهج ببهجته عقلا
ولذا يقال للمولود قرة العين ونورها وضياؤها وثمرة الفؤاد وسرور النفس وامثال ذلك باي لغة
كانت والمال في الكل واحد ومنها ما ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله الحسن والحسين
ريحانتاي ويمكن ان يكون المراد بالاب النبي او واحدا من اوصيائه وبالولد الامة لكن الكاملين
منهم وهم اولادهم الروحانيون من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين المقتبسين من مشكوة
انوارهم فان نسبة ذواتهم المقدسة الى ساير الاولياء بالولادة المعنوية نسبة ابي البشر الى ساير
الناس بالولادة الصورية وح يكون المراد انهم صواحب اسرارهم بحذف المضاف او سبب فرحهم وسرورهم
نظرا الى استقامتهم على الصراط القويم ومتابعتهم اياهم في الاخلاق والافعال وتاسيهم بهم في

الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله انا وعلي ابوا هذه الامة ويحتمل
ان يراد بالولد ما يتولد من كل احد من افعاله واقواله وطرزه وطوره واعماله فانها تدل على
سريرته وباطنه ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه ومذهبه وخلقه وكيفية مزاجه وبالجملة على
قاطبة صفاته وتمام سماته فان الظاهر عنوان الباطن وسيماء المرء تنبئ عن سريرته واليه اشار
المولوي بقوله **شعر** شد عزازيل از همين مستی بلیس که چرا آدم شود بر من رئیس
خواجه ام من نیز خواجه زاده ام صد هنر را قابل و آماده ام در هنر من از کسی کم نیستم تا بخدمت
پیش دشمن بایستم من ز آتش زاده و او از وحل پیش آتش مر وحل را چه محل او کجا بود اندر آن
دوران که من صدر عالم بودم و فخر زمن شعله میزد آتش جان سفیه کاتشی بود الولد سر ابیه
فان قلت ما ذكرت في بعض التوجيهات للخبر من مشابهة الولد لابيه في الافعال والاحوال يخالف
قول ولي ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتعال الولد الحلال يشبه بالخال قلنا قد ذكرنا
ان امثال هذه القضايا اعني الولد سر ابيه والولد الحلال يشبه بالخال من القضايا المهملة التي
هي في قوة الجزئية فلا يقتضي العموم والكلية اذ المفرد المحلى باللام لا يستدعي في اصل وضعه
العموم والاستغراق كما صرح به جماعة من محققي العربية فكانه قيل بعض افراد الولد يشبه بابيه و
بعضها يشبه بالخال والامر كذلك في الواقع فان بعضها يشبه بالاباء وبعضها يشبه بالامهات وبعضها
بالاخوال الى غير ذلك والغرض من قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه رد القيافة ودفع
ما عسى ان يتوهم ان الولد اذا لم يشبه بابيه المنسوب اليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره التشبيه
كما هو مقتضى القيافة ولذا قالوا من اشبه اباه فما ظلم اي فما وضع الشيء في غير موضعه فغرضه ع
ان المشابهة بالاب ليست كلية بل قد يكون مشابها بالاب وقد يكون مشابها بالام وقد يكون مشابها
بالعم او الخال الى غير ذلك وانما خص المشابهة بالخال بالذكر من باب التمثيل والمراد انه يمكن ان
يصير مشابها ومماثلا له في الخلق والخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلا او بعضا ولذا
اتى بصيغة المضارع وانما اقتصر على هذا القدر ولم يفصل كما فصلناه اذ بهذا القدر يندفع
الوهم المذكور فما سواه فضل لا يحتاج اليه مع ان وقوع هذا القسم وتحققه في الخارج اغلب فخصه

بالذكور ويدل على التفصيل الذي ذكرناه ما روي عن الامام الهمام مولانا الحسن بن علي بن ابي طالب عليهما السلام
في جواب مسائل الخضر عليه السلام والحديث طويل وموضع الحاجة انه لما سئله عن الرجل كيف يشبه الاعمام
والاخوال قال عليه السلام في جوابه بعد جواب مسئلتين اخريين واما ما ذكرت من امر المولود الذي
يشبه اعمامه واخواله فان الرجل اذا اتى اهله فجامعها بقلب ساكن وعروق هادية وبدن غير
مضطرب واسكنت تلك النطفة في جوف الرحم خرج الرجل يشبه اباه وامه وان اتاها بقلب غير
ساكن وعروق غير هادية اضطربت النطفة فوقعت حال اضطرابها على بعض العروق فان وقعت
على عرق من عروق الاعمام اشبه الولد اعمامه وان وقعت على عرق من عروق الاخوال اشبه الولد
اخواله الحديث ومن هذا الخبر يستفاد سر مشابهة الولد لابيه دون امه وبالعكس وكونه اشبه باحدهما
من الاخر وكونه غير شبيه بواحد منهما وشبيها بالاعمام والاخوال وكونه غير شبيه بواحد منهم اذ
المستفاد منه ان طمانينة نفس الابوين سبب لمشابهة الولد بهما وذلك يطابق قواعد الطبية ايضا
اذ مع طمانينة نفسهما وعدم اضطراب في احوالهما اذا خرج النطفة منهما يستقر في الرحم بهيئتها التي
انفصلت منهما وعلى الشكل والمقدار والخواص التي خلقها الله تعالى فيبقى على المناسبة التي كانت
له بالنسبة الى محلها اعني الوالدين فاذا انعقدت وصارت جنينا يحصل فيه مقتضى المناسبة
اعني المشابهة بالوالدين واما اذا لم يكن لهما طمانينة وحصل لهما اضطراب وتغير احوال بحيث تغيرت
النطفة عما يقتضيه من حالها الطبيعي من الشكل والمقدار والحركة والاستقرار في مقرها فيقل
او يزول المناسبة فيضعف او يرتفع المشابهة ثم لما كان المناط في المشابهة بالابوين هو طمانينتهما
بحيث لا يتغير النطفة فكلما كان ذلك اكثر واشد كانت المشابهة اتم وكلما كان ذلك اقل وانقص
كانت المشابهة اضعف حتى اذا ارتفعت الطمانينة بالكلية انتفت المشابهة ايضا بالكلية وعلى هذا
فان كانت طمانينة كل منهما في غاية التمامية كانت المشابهة لهما كذا اي يحصل للولد صورة متوسطة
بين صورتيهما بمعنى ان شكليهما كانهما امتزجا وحصل شكل متوسط بينهما وان كانت الطمانينة
التامة لاحدهما دون الاخر كانت المشابهة التامة ايضا له وان كانت طمانينة احدهما او كليهما غير
تام بل متوسطا او في غاية النقصان كانت المشابهة ايضا كذلك فلو كان لهما طمانينة في الجملة بحيث

لم يبلغ المشابهة اليهما الى مشابهة تامة بل حصل له مشابهة ما بهما كان ذلك في الحقيقة مشابهة
بمن يشابههما كالاعمام والاخوال اذ للعم مشابهة ما بابيه وللخال مشابهة ما بامه ولو كان
لاحدهما طمانينة في الجملة دون الاخر كان للولد مشابهة بالعم او الخال دون الاخر وهذا معنى
قوله عليه السلام فان وقعت على عرق من عروق الاعمام الى قوله اخواله يعني انه اذا لم يوجد طمانينة تامة
ووقعت للنطفة اضطراب ما فانه لم يبلغ اضطرابها حدا يوجب دفع المشابهة بالكلية بل يوجد
طمانينة ما بحيث يوجب شباهة ما بالابوين تبلغ تلك الشباهة شباهة العم او الخال كان الولد
شبيها به فوقوع النطفة على عرق العم او الخال كناية عن كونها في الطمانينة والاضطراب بحيث
يقتضي المشابهة لهما لا بالابوين وقد ظهر مما ذكر ان المناط والسر في مشابهة الولد بالوالدين
او احدهما او بالعم والخال او احدهما وعدم مشابهته باحد منهم هو وجود الطمانينة وعدمها
وزيادتها ونقصانها واستقرار النطفة واضطرابها والتحقيق انه يكون لازدياد مني كل منهما و
نقصانه وزيادة شبق كل منهما والتذاذه عند الانزال ونقصانهما مدخل في ذلك ايضا بالاختلاف
في المشابهة يتفرع على الجميع والظاهر ان مشابهة الولد بالام ومن يتقرب بها من الاخوال و
الخالات اكثر من مشابهته بالاب ومن يتقرب به من الاعمام والعمات لانا اذا قلنا ان مني الذكر
لا يصير جزء من الجنين فح يكون بدن المولود متكونا بالكلية من مني الام ودم الطمث وان قلنا
انه يصير جزء منه فلا ريب انه كالانفحة ومني الام كاللبن فيكون مادة الام اكثر مع ان المتكون
انما يتكون وينمي بالدم الذي ينفصل من الام فعلى جميع التقادير اكثر الاجزاء التي منها تكون
الجنين ينفصل عن الام وذلك يقتضي ان يكون مشابهة الولد بالام اكثر من مشابهته بالاب
ولذا قال تخيروا لنطفكم فان الولد يشبه في الاكثر بالخال ولا يبعد ان يجعل ذلك مؤيدا لما ذهب
اليه المرتضى من ان الولد سيد اذا كانت امه سيدة هذا ثم على ما ذكرنا من كون قوله عليه السلام
الولد الحلال يشبه بالخال قضية مهملة في قوة الجزئية يندفع ما ربما يتوهم وروده على هذا
الخبر وهو انه قد تقرر ان كل قيد زائد مثبتا كان او منفيا فان الحكم فيه راجع الى هذا القيد وهنا
قد حكم بكون الولد شبيها بالخال مقيدا بكونه حلالا فهذا يقتضي كون كل ولد حلال شبيها به

والا لغى القيد وبعبارة اخرى نقول لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال كما يشعر به تعليق
الحكم على الوصف المشعر بالعلية شباهة به لكان كل ولد حلال لكونه حلالا اشباهة به لامتناع تخلف
المع عن العلة ويفهم منه ان الولد اذا لم يكن شبيها به لم يكن حلالا لانه جعل الشباهة دليلا على كونه
حلالا ثم لو اعتبر مفهوم المخالف يلزم الا يكون للولد الحرام شباهة به وكل ذلك مخالف للواقع عادة
اذ الولد الحلال قد لا يشبه بالخال والولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السبب والمقتضى اعني تكونه
من مني الام ودمه ووجه الاندفاع انه مع كون القضية مهملة يكون المستفاد منه منطوقا ان
بعض الولد الحلال يشبه بالخال لا جميع افراده فلا يلزم في البعض الذي لا يشبهه ان يكون حراما
ومفهوما ان بعض الولد الحرام لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كل ولد حرام غير شبيه به **في**
بعض الاخبار ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة **اقول**
السر في ذلك ان سن النبي صلى الله عليه وآله كان ثلثة وستين سنة ولم يبعث الى الدعوة الا
بعد اربعين سنة اذ لما اتاه جبرئيل وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعين
سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فيكون هذه المدة اعني ثلثة وعشرين مدة نبوته
وفي ستة اشهر من هذه المدة كان بناء امره على ما يرى في المنام ولم يكن يوحى اليه الاحكام في ستة
اشهر من اول تلك المدة اعني ثلثة وعشرين بل كان يرى في المنام ما يرى من الامور والاحكام ويوصله
الى الانام ثم اوحى اليه ونزل جبرئيل اليه وساير الملائكة ويبلغون اليه الاحكام ويصلها الى الناس
وعلى هذا الرؤيا الصالحة اعني رؤيا النبي صلى الله عليه وآله في ستة اشهر جزء من ستة واربعين
لان ستة اشهر جزء من ستة واربعين جزء من ثلثة وعشرين سنة هذا وقد روي في الشهاب عن
النبي صلى الله عليه وآله انه قال التودة والرفق والاقتصاد والصمت جزء من ستة وعشرين جزء
من النبوة قال القطب الراوندي في شرح الشهاب فان قيل لم جعلت اجزاء النبوة ستة وعشرين وجعل
تلك الصفات جزء منها قلنا روى ابن بابويه في كتاب النبوة ان النبي صلى الله عليه وآله
لما اتاه جبرئيل عم وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وعاش بعد
ذلك ثلثة وعشرين سنة فهي مدة ثلثة وعشرين سنة يوحى اليه بالاحكام التي يحتاج اليه الناس

فكانت

فكانت نبوته عامة وبعثته ظاهرة شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلث سنين يوحى
اليه بالاحكام لخاصة نفسه ومن قبل ذلك اعني في مدة سبعة وثلثين كان محدثا باحكام غير
يختلج الهاما من غير ان يوحى اليه بل تنكت في القلب وتقر في السمع على سبيل الالهام فيكون مدة
نبوته اي المدة التي يوحى اليه سواء كان لجميع الناس او لخاصة نفسه ستة وعشرين سنة فاشار
بهذا الحديث الى عظم هذه الخصال الاربع وانها بمرتبة ما يوحى اليه ولا اعلم غيرها في سنة تامة من ستة
وعشرين سنة التي هي مدة نبوتي ولم يوح الي في تلك السنة الا الوصية بهذه الخصال فكانها جزء من
ستة وعشرين من اجزاء نبوتي وانت تعلم ان ظاهر ذلك يخالف ما ذكرناه في شرح الحديث الاول اذ
بناء ذلك على ان مدة نبوته ستة وعشرون ومبنى ما ذكرناه انها ثلثة وعشرون ووجه التوفيق ان ما
ذكرناه مبني على ان ثلثة سنين التي يوحى اليه لخاصة نفسه لم يكن في الحقيقة ايام نبوته اذ مدة
نبوته الحقيقية هي المدة التي يوحى اليه احكام الكل وما ذكره الصدوق مبني على انه جعل ثلثة
سنين ايضا من ايام نبوته نظرا الى صدور الوحي وان اختص بنفسه **في دعاء التعقيب**
المذكور في مصباحي الطوسي والكفعمي واغلب بالحمد هواي وسريرتي وعلانيتي قوله اغلب
بالغين المعجمة في النسخ التي رأيناها والظاهر ان المعنى ح صرعا لياءً على بالي وهواي وسريرتي
ملابستي حتى تصرفها الى ما تحب وترضى فالمراد بالغلبة لازمها ولو كان القاف بدل الغين كان
المعنى ظاهرا **قوله تعالى** ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا **اقول**
معنى الخرور للذقن هو السقوط على الوجه ومعنى الاية يسقطون على وجوههم تعظيما لامر الله
او شكرا لانجاز وعده فان قيل ما النكتة في ذكر الذقن وهو مجتمع اللحيين قلنا قال الزمخشري
والبيضاوي ان ذكر الذقن لانه اول ما يلقى الارض من وجه الساجد وفيه ان اول ما يلقى الارض
من وجهه هو الجبهة او الانف لا الذقن نعم اذا ابتداء الخرور هو الذقن واما حال الوصول
والسجود فاقرب اجزاء الوجه الى الارض هو الجبهة والانف وابعدها منها هو الذقن كما هو ظ
فالتحقيق ان النكتة في ذكر الذقن هو ارادة المبالغة في الخضوع وهو تعفير اللحى على التراب
والخرور للاذقان كناية عنها او ارادة انهم حال السجود كالمغشي عليهم في خرورهم على الذقن

فاقرب الاشياء من وجهه الى الارض
اي حين ابتداء الخرور

او ارادة

مسئلة نحوية

اوارادة المبالغة فى الانحطاط حال سجودهم اى بلغ انحطاطهم ولصوق وجوههم وابدانهم الى
الارض حداً وصل ذقنهم الى الارض مع كونه ابعد اجزاء الوجه الى الارض حال السجود والغرض ان
الذقن لما كان ابعد شئ عن وجه الارض حال السجود كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض
ابلغ فى التخضع والتخشع من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال يخرون لاجل وصول الاذقان الى
الارض لان الانحطاط مع وصولها الى الارض اكثر من الانحطاط مع وصول الجبهة اليها وحاصله
انهم يبالغون فى الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله بها من الوجه ثم اللام فى قوله للاذقان
على التوجيه الاخير كما ظهر للتعليل لان معنى كون خرورهم لاجل وصول الاذقان الى الارض هو
كون الوصول علة لخرورهم وعلى سائر التوجيهات يكون اللام لاختصاص الخرور اى كان سقوطهم
للاذقان لا غير ومخصوصاً بها **مسئلة نحوية** ان قيل هل يجوز وقوع الجملة الانشائية
خبراً عن المبتدا قلنا قد اختلف علماء العربية فى ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا
منع جماعة من الكوفيين منهم ابن الانبارى ان يقال زيد اضربه وزيد هل جاءك واستدلوا عليه
تارة بان الخبر هو الذى يحتمل الصدق والكذب والانشاء ليس كذلك واخرى بان الخبر يجب ان يكون
ثابتاً للمبتدا والانشاء ليس ثابتاً فى نفسه فلا يكون ثابتاً لغيره ويرد على الاول ان الخبر الذى
يحتمل الصدق والكذب هو الخبر الذى جعلوه قسيماً للانشاء لا خبر المبتدا للاتفاق على ان
اصله الافراد واحتمال الصدق والكذب انما هو من صفة الكلام الذى هو مركب وكان الغلط انما
نشا من اشتراك الاسم بينهما وعلى الثانى ان مدلول الكلام الطلبى هو الطلب الثابت فى نفسه
لا المطلوب الذى لم يحصل معه واذا كان ثابتاً فى نفسه فيمكن ان يثبت لغيره وايضا الاخبار الواردة
على المستحيل غير ثابتة اتفاقاً مع ثبوتها لغيرها على معنى اتصاف الغير بها والتحقيق ان الانشا
يجوز ان يقع خبراً للمبتدا ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بان يأول زيد اضربه مثلا الى
قولنا زيد مقول فى حقه اضربه او مستحق ان يقع فيه ذلك والسبب فى ذلك ان المبتدا انما ذكر لنسبة
الخبر اليه بطريق من الطرق حال من احواله ويرتبط به بوجه من الوجوه حكم من احكامه ولذا فرق بين ضربت
زيداً وزيد ضربته فحكم بان زيداً فى الاول مفعول به وفى الثانى مبتدا مع ان فعل الفاعل واقع

تفسير بعض الآى من سورة النحل

عليه فى الصورتين معاً ووجه الفرق ان زيداً ذكر فى الصورة الاولى بياناً لما وقع عليه من الفعل
وفى الثانية ليسند اليه حال من احواله وحكم من احكامه ولذا حكموا بان زيداً فى الاول مفعول به وفى الثانى
مبتدا ولاجل ذلك صرحوا بان معنى زيد ابوه منطلق زيد منطلق الاب اذ زيد لما كان هنا مبتدا
وابوه منطلق خبراً عنه اولوه بمفرد حتى يصح اسناده اليه ويكون حالاً من احواله وعلى هذا نقول
معنى الجملة الانشائية طلباً كان او غيره وان كان حاصلاً فى نفسه لكنه قائم بالمتكلم والمنشئ
وليس ثابتاً للمبتدا حتى يكون حالاً من احواله وحكماً من احكامه فاذا قلت زيداً اضربه فطلب الضرب
صفة قائمة بالمتكلم وليس حالاً من احوال زيد الا باعتبار تعلقه به او كونه مقولاً فى حقه او مستحقاً
ان يقع فيه فلا بد ان يلاحظ فى وقوعه خبراً عنه هذه الحيثية فيقع معنى زيد اضربه زيد مطلوب
ضربه او مقول فى حقه ذلك فيستفاد من لفظة اضربه ومن ربطه بالمبتدا معنى آخر لا يستفاد من
قولك اضرب زيداً وهو تعلقه باحد الامور المذكورة وامتناع احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى
الاول لا ينافى احتمالهما بحسب المعنى الثانى قال **الله تعالى** فى سورة النحل أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ
لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا
تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ
غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ **اقول** فى هذه الآيات اسئلة **الاول** ان من
مختصة بذوى العلم والعقل فكيف قال هنا كمن لا يخلق مع ان المراد بها الاصنام وهى جمادات
غير عالمة ولا عاقلة فكان احق الكلام ان يقول افمن يخلق كما لا يخلق **الثانى** ان هذا الزام
لعبدة الاصنام الذين سموا اصنامهم آلهة تشبيهاً بالله تعالى وجعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان
ظاهره مقتضياً لان يقع فى الزامهم افمن لا يخلق كمن يخلق **الثالث** ان العد والاحصاء بمعنى
واحد كما ذكره الجوهرى فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها ونظيره ان يقال ان تر زيداً لا
تبصره اذ الرؤية والابصار بمعنى واحد **الرابع** انه تعالى اجرى على الاصنام وهى غير
عاقلة ما يجرى على العقلاء فقال يخلقون بالواو والنون مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل
الخامس ما فائدة قوله سبحانه فى وصف الاصنام غير احياء بعد قوله عز وجل اموات

والجواب عن الاول انه يجوز استعمال من هنا فيما لا يعقل نظرا الى مقارنته بمن يعقل فغلب عليه حكمه واجرى فيه امره وهو من قبيل المشاكلة وهو باب واسع فى كلام العرب ومنه قوله تعم ومنهم من يمشى على بطنه الآية ومنه قول الشاعر قالوا اقترح شيئا لك نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا ومنه قول العرب اشتبه على الراكب وجمله فما ادرى من ذا ومن ذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى خاطبهم على معتقدهم لانهم سموها الهة وعبدوها واجروها مجرى اولى العلم فلذلك جى لها بمن فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ او باطلا فالحكمة يقتضى ان يردوا عنه ويردعوا منه لا ان يبقوا عليه ويقرروا فى خطابهم على معتقدهم حتى توهم لهم ان معتقدهم حق وصواب فيكون ذلك اغراء لهم على اتباع الباطل وحثا لهم على ملازمة الهوى قلنا لما كان الغرض من الخطاب هو الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه خلاف معتقدهم ومفهومهم وقال امن لا يخلق كما لا يخلق لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجماد فضلا عن ذلك فقال لكن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد هو الاصنام **وعن الثانى** انهم لما سووا بين الاصنام وخالقها سبحانه فى تسميتها باسمه وعبادتها كعبادته وجعلها مثله فى كل صفة فصح الانكار بتقديم كان ايهما وانما قدم فى الانكار ذكر الخالق لانه اشرفهما ولان المقصود الاصلى من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتنزيهه عن التسوية بينه وبينها فالمناسب ان يذكر اولا او لان الاول اثبات والثانى نفى والوجود اشرف من العدم **وعن الثالث** ان العد غير الاحصاء فقد فسر بعضهم الاحصاء بالحصر وقال الزمخشرى فى تفسير لا تحصوها اى لا تحصروها ولا تطيقوا عدها وبلوغ آخرها فالاحصاء ان يحصر المعدود والعد لا يستلزم الحصر والبلوغ الى الاخر ولو سلم العينية فنقول ان فيه اضمارا والتقدير ان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية **وعن الرابع** بمثل ما قلنا اخيرا فى الجواب عن الاول اى انه اجرى على الاصنام ما يجرى على ذوى العقول لانهم سموها الهة وعبدوها واجروهم مجرى اولى العلم فساق الكلام الى معتقدهم لئلا يفهموا خلاف المطلوب **وعن الخامس** ان الفائدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حيوة كالنطف والبيض وغيرهما وذلك ابلغ فى موتها فكانه قيل اموات فى الحال غير احياء فى المآل ويمكن ان يكون غير احياء وصفا لعباد الاصنام لانها

[illegible]

فيكون المعنى ان هذه الاصنام اموات وعبادها غير احياء القلوب ويمكن ان يقال انه تعالى اتى به ليكون قرينة على انها اموات فى الحال لا انها ستموت كما فى قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون **قوله تعالى** فى سورة ابرهيم عليه السلم وآتيكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار **اقول** فى هذه الآية سؤالان **احدهما** هو السؤال الثالث فى الآية السابقة وقد علم جوابه **وثانيهما** انه تعالى كيف اورد لفظ كل مع انه تعالى لم يعطنا كل ما سألناه فان اجيب بان لفظة من تبعيضية ولفظ الجميع بمعنى الكل الافرادى دون المجموعى فيكون المعنى آتاكم بعضا من كل فرد فرد سألتموه قلنا لا ريب انه لم يعطنا ايضا بعضا من كل فرد مما سألناه **والظاهر فى الجواب** ان يقال ان لفظة من تبعيضية ولفظ الجميع هو كل مجموعى والمعنى آتيكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من كل فرد فرد ولا ينافى ذلك قوله تعم فى مقام الامتنان الموجب لكون النعم الممتن بها مما لا يعد ولا يحصى مع ان البعض من الجميع فى غاية القلة اذ مع كون البعض الذى اعطانا انفع واصلح لنا فى معاشنا ومعادنا من الجميع وعدم صلاحيته لنا فى اعطاء البعض الذى لم يعطنا يحسن الامتنان بالبعض المذكور اعنى الانفع بل يكون الامتنان به اكثر من الامتنان بالجميع اذا اعطى ولم يكن بعضه الآخر صالحا لنا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان المراد من الآية انه تعالى اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد مما سأله جميعهم وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سأله وبهذا التقدير يصح الاخبار بانه اعطى جميع الناس من كل ما سألوه ولكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع له وحسن الامتنان ح ظاهر **قوله سبحانه** فى سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون وفيه سؤالان **احدهما** ان الضمير فى كل واحد من قوله لا يملك وقوله لا يستطيعون يرجع الى لفظة ما الجمع بالقياس الى معناها ونظيره قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره فافرد الضمير نظرا الى لفظة ما وجمع الظهور نظرا الى معناها **وثانيهما** انه ما فائدة نفى استطاعتها على الرزق بعد نفى ملكيته عنها مع ان المعنى

ايضا

مع ان الاول مفرد والثانى جمع وجوابه ان الافراد بالنظر الى لفظة ما م

واحد اذ الرزق هنا مصدر بدليل ابداله في شيئا ونفي مالكية الرزق بالمعنى المصدري هو بعينه نفي الاستطاعة وجوابه انه ليس في يستطيعون ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنها مطلقا والمعنى انها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لها اصلا في رزق او غيره لانها جمادات غير شاعرة ثم لو قدر ضمير مفعول راجع الى الرزق في يستطيعون ويمكن كونه مقيدا ايضا وذلك بان يجعل الرزق اسما للعين وبدلا عن قوله شيئا او بالعكس اي مبدلا عنه حتى يكون المراد انها لا تملك ما يرزق به ولا يستطيع ان تملكه ايضا فان الانسان قد لا يملك الشيء ولكن يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية والمقدرة على تحصيل ملكيته وهؤلاء الاصنام لا يملكون ولا يستطيعون ان يملكوا ونظير هذه الاية في توهم عدم الفائدة قوله تعالى قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا فانه يرد اليه السؤال بانهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله بطريق اولى لان كشف الضر مجرد ازالته وتحويله ازالته ونقله من محل واثباته في محل اخر ومنه تحويل الفراش والمتاع من مكان الى اخر وظاهر ان من لا يقدر على الازالة وحدها لا يقدر على الازالة مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه ان التحويل له معنيان احدهما ما ذكر والثاني التبديل ومنه قولهم حول القميص قباء والفضة خاتما واريد هنا بالتبديل المعبر عنه بالتحويل الكشف لان في الكشف المنفي في الاية تبديلا فان المرض لما متى كشف يتبدل بالصحة والفقر متى كشف يتبدل بالغنى والقحط متى كشف يتبدل بالخصب وكذا جميع الاضداد فاطلق التبديل واريد به الكشف الا انه اريد بالاول اعني كشف الضر ازالة المرض والفقر والقحط واريد بالثاني اعني الكشف المقصود من التحويل مطلق الكشف الذي هو الازالة لا كشف الضر اعني الامور المذكورة فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض والفقر والقحط عنكم ولا يستطيعون ازالة شيء ما اصلا لا مجرد ازالة الامور المذكورة ولذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير في الصحيفة السجادية ع م وَصَلِّ عَلَى التَّابِعِينَ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا اِلَى يَوْمِ الدِّينِ وفيه سؤال وهو انه ما معنى هذا الواو هنا وما فائدتها وجوابه انه لولاها لاوهم دخول كل من كان تابعا في هذا الزمان فقط لا في كل زمان اذ الكلام بدون

الواو يحتمل معنيين احدهما ان يراد وصل على من تبعه من يومنا هذا الى يوم الدين يعني من يكون تابعيته من الان الى يوم الدين من دون تغير وتبدل فينحصر التابعين بالتابعين في هذا اليوم مع استمرار تابعيتهم الى يوم الدين وثانيهما ان يراد وصل على من تبعه في هذا الزمان وفي كل زمان الى يوم الدين فعلى المعنى الاول لا يعم التابعين تابعي كل زمان بل ينحصرون بتابعي هذا الزمان واما مع الواو فلا يستفاد منه الا المعنى الثاني اذ المعنى ح وصل على التابعين في هذا الزمان والتابعين في كل زمان الى يوم الدين فالاتيان بالواو ليكون نصا في التعميم فلا يتوهم ارادة الخصوصية ثم التفاوت بالتعميم والتخصيص على تقدير وجود الواو وعدمها انما هو على فرض تعلق المجرور بالتبعية وعلى تعلقه بالصلوة فلا يظهر تفاوت على التقديرين كما لا يخفى قال الله سبحانه في سورة النحل وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ اِلَى اَجَلٍ مُسَمًّى فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ اقول فيه سؤالان احدهما انه يفيد انه لو اخذ الظالمين بظلمهم لاهلك غيرهم من الناس والدواب وظاهر ان اخذ البري بسبب ظلم غيره ينافي العدل والحكمة وقد قال الله سبحانه وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرَى وثانيهما انه اذا جاء اجلهم لا يتصور التقديم عليه بالبديهة فما معنى قوله ولا يستقدمون واجيب عن الاول بوجوه الاول ان المراد بالظلم هنا الكفر وبالدابة الدابة الظالمة اي الكافرة فالمعنى لو يواخذ الله الناس بكفرهم لاهلك كل دابة كافرة من الانسان وغيره وهذا التفسير مروي عن ابن عباس الثاني لو اهلك الظالمين او الكافرين باسرهم لم يبق الدنيا اذ الدنيا لا يكون باقية الا بالقلوب القاسية والنفوس الشريرة الثالث ان سنة الله جرت بان العذاب اذا نزل للعصية قوم يعم العاصي والبري كما في قوم نوح ع وغيره من الامم فانه اهلك لشوم ظلم قوم جميع دواب الارض وقد قال الله سبحانه وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً والسر في ذلك اما المبالغة في اعدام الظلم ونفي اثره حتى لا يوجد بعد ذلك من بقية الناس ظلم موجب للاهلاك فكانه شر قليل يتوقف عليه الخير الكثير او لان غير الظالمين ايضا لا يخلون عن ظلم ما كتهاونهم في الامر بالمعروف

والنهى عن المنكر او بقائهم فيما بينهم وعدم خروجهم من ارضهم وبلادهم ثم على اى تقدير اذا فعل
ذلك البرى نظراً الى اقتضاء الحكمة والمصلحة فيعوضه الله فى الآخرة ما هو خير له وابقى
الرابع انه ما من مكلف سوى المعصوم الا ويصدر منه ظلم ما من كبيرة او صغيرة ولو على نفسه
ولو اخذ الناس بظلمهم لاهلك نوع الانسان باسره بحيث لم يبق احد من افراده وح لا يبقى دابة فى الارض
اذ الدواب باسرها انما خلقت لمنفعة الانسان فاذا اعدم نوع الانسان يعدم ما خلق لاجله ايضا ولو
منع خلق الكل لاجله لا ريب فى ان الغالب خلق لاجله وان اغلب الدواب متوقف بقاؤه على وجود
الانسان وتربيته فالمراد من اهلاك الدواب اهلاك اكثرها او نقول ان المراد انه لو اخذ الناس
بظلمهم بمنع المطر الذى خلق لمنافع الانسان فيعدم النبات ثم الدواب باسرها من الحيوان والانسان
هذا واما الجواب عن الثانى فيمكن بوجهين **احدهما** ارادة المبالغة فى عدم التاخير و
الحكم عليه بالمحالية بعطف ما هو محال عليه **وثانيهما** ارادة القرب والمجى حتى يكون
انه اذا قرب اجلهم لا يستاخرون ولا يستقدمون فان نفى الاستقدام يصح اذ المراد ان من بقى
من عمره شهر مثلا لا يمكن ان يصير الباقى اكثر من شهر فيلزم التاخر عن الاجل ولا اقل منه
فيلزم التقدم عليه **وروى الصدوق عليه الرحمة** فى الفقيه عن ابى حمزة انه
قال قلت لابى عبد الله عليه السلام جعلت فداك يقال ما استنزل الرزق بشى مثل التعقيب فيما بين طلوع
الفجر الى طلوع الشمس فقال عليه السلام اجل ولكن الا اخبرك بخير من ذلك اخذ الشارب وتقليم الاظفار
يوم الجمعة **اقول** تصديقه ع الراوى فى عدم استنزال الرزق بشى مثل التعقيب لا يلائم
فى الظاهر قوله ع الا اخبرك بخير من ذلك بل ينافيه ويمكن توجيه ذلك بان قوله ع اجل انما هو تصديق
الراوى فى قوله يقال كذا وكذا لا تصديق لصحة ذلك القول المحكى فلا منافات ولو قلنا انه تصديق
لذلك القول قلنا ان نقول الخيرية فى كثرة الثواب لا فى استنزال الرزق ولكن بقى شئ وهو ان
قول الراوى للامام ع يقال كذا وان كان ظاهره خبرا لكن انه انما قصد به الاستفهام عن صحة ذلك
الكلام فكان اولى فى الظاهر فى جوابه نعم لا اجل كما قاله فى الصحاح من ان نعم احسن فى الاستفهام
من اجل واجل احسن فى الخبر من نعم ووافقه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من النحاة الى تخصيص

توجيه حديث

اجل بالخبر وعدم مجيئها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان المتبادر من الاستفهام هو الاستفهام
الصريح لا الخبر المراد به معنى الاستفهام فيحمل كلام اللغويين والنحاة على ذلك على انهم مختلفون
فيه فصاحب الصحاح انما نسب القول بذلك الى الاخفش وابن مالك والزمخشرى وجماعة جوزوا
وقوع اجل بعد الاستفهام الصريح بلا فرق صريح بينها وبين نعم وهو مختار ابن هشام حيث
قال فى مغنى اللبيب اجل بسكون اللام مثل نعم فيكون تصديقا للخبر واعلاما للمخبر ووعدا للطالب فيقع
بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا انتهى كلامه على انه مع قطع النظر عن جميع ذلك
والاغماض عما نص عليه ائمة النحو فقول الامام عليه السلم كاف فى صحة وقوعه بعد الاستفهام
قال الله تعالى فى سورة المؤمن قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل **اقول** فيه سؤال وهو ان المراد من الاماتتين
العدم الاصلى الابتدائى والموت بعد الايجاد ومن الاحياءين الايجاد بعد العدم الذاتى و
الاحياء فى القيمة بعد الموت وغير خفى ان الخلق والايجاد ابتداء لا يسمى احياء اذ الاحياء انما
يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلى قبل خلقهم لا يسمى اماتة اذ الاماتة بعد الحيوة **والجواب**
ان المراد من الاماتتين عندنا نظرا الى ما ذهبنا اليه من الاحياء فى القبر الاماتة بعد الايجاد والخلق و
الاماتة بعد الاحياء فى القبر ومن الاحياءين الاحياء فى القبر بعد الموت والاحياء فى القيمة
بعد الموت المتاخر من الاحياء فى القبر ومع قطع النظر عن ذلك نقول يمكن ان يجاب بان ذلك من قبيل
قوله سبحان من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ومن قبيل قولك للحفار ضيق فم الركية و
وسع اسفلها وليس فيها نقل من صغر الى كبر وبالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس وانما اردت
الانشاء على تلك الصفات والسبب فى صحته ان الصغر والكبر جايزان على ذلك المصنوع الواحد
وكل الضيق والسعة واذا اختار الصانع احد الجائزين وهو متمكن منهما على السواء فقد صرف
المصنوع عن الجائز الاخر وجعل صرفه عنه كنقله منه وعلى هذا لما كان الشى فى حال العدم مجيز
يجوز ان يوجده الله وان يبقيه على عدمه وقد ابقاه على عدمه فكانه نقله من احد الحالين اعنى
الوجود الى الحال الاخر اعنى العدم وعلى هذا يكون حال العدم كالاماتة بعد الاحياء وقس

آية فيها سؤال

حديث

عليه لاحياء بعد العدم الذاتي **روى اصحابنا** عن النبي صلى الله عليه وآله ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه **اقول** ظاهر هذا الخبر ينافي ما ثبت عقلاً ونقلاً من عدم مؤاخذة احد بذنب غيره كما قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ويمكن الجواب بوجهين احدها ان المراد ان الميت اذا اخبر بنياحة اهله ونسوانه عليه وسمع في القبر ضجيجهن ورفع اصواتهن تألم روحه اما لاستشعار ما لحقهم من الحزن والهم او لارتكابهم المعصية والمحرم فالمراد من تعذيبه هو تألمه وحزنه لذلك وليس بمعنى العقاب من الله تعالى الثاني ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بالنوح عليهم ويؤكدون الوصية بذلك كما قال شاعرهم فان مت فانعيني بما انا اهله وشقي علي الجيب يا ام معبد فورد هذا الخبر رداً عليهم واستنكاراً لفعلهم وتحذيراً عنه وردعاً لغيرهم عن التأسي بهم فانه ان اوصى احد بان يناح عليه ففعل ذلك بامره ومقتضى وصيته فانه يعذب بالنياحة عليه والحاصل انه يؤاخذ بامره ووصيته لا بفعل النياح الذي صدر عن غيره **قال الله تعالى** قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد لكم دينكم ولي دين **اقول** على ظاهر هذه السورة سؤالان **احدهما** وجه ايراد ما دون من في قوله ما اعبد **وثانيهما** ما الفائدة في التكرار **والجواب عن الاول** انه قال لا اعبد لمشاكلة ما تعبدون ولم ينعكس الامر لتقدم ما تعبدون ويمكن ان يقال ان ما مصدرية اي لا اعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي وقال صاحب الكشاف انما قال ما لان المراد الصفة كانه قال لا اعبد الباطل ولا تعبدون الحق **وعن الثاني** ان التكرار للتاكيد وقطع اطماعهم فيما طلبوا منه ويمكن ان يقال ان الجملتين الاولتين لنفي العبادة في الحال والجملتين الاخيرتين لنفي العبادة في الاستقبال فلا تكرار والخطاب لجماعة علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ابداً وفيه ان الثانية من الاولتين هي بعينها الثانية من الاخيرتين من دون تفاوت في اللفظ اصلاً كيف يجعل احدهما اشارة الى نفي العبادة في الحال والاخرى الى نفيها في الاستقبال مع عدم ايماء الى الفرق اصلاً وقال صاحب الكشاف ان الاولتين لنفي العبادة في الاستقبال والاخيرتين لنفيها في الماضي ووجه ذلك بان قوله لا اعبد اريد

سؤال على سورة الكافرون

بها العبادة فيما يستقبل لان لا لا تدخل الا على مضارع في معنى الاستقبال كما ان ما لا تدخل الا على مضارع في معنى الحال فالجملتان الاولتان لنفي العبادة في الاستقبال واما الاخيرتان فلنفيها في الماضي لقوله ولا انا عابد ما عبدتم اي ما عبدتم في الجاهلية والمراد انه ما سلفت مني عبادة الاصنام في الجاهلية كما صدرت عنكم فيها وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدتم في وقت ما انا على عبادته ثم قال فان قلت فعلى هذا كان اللازم ان يقول ولا انتم عابدون ما عبدت بلفظ الماضي كما قال ولا انا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك وقال ولا انتم عابدون ما اعبد فانه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كالجملة الاولى واجاب بقوله قلت الوجه في ذلك انهم كانوا يعبدون الاصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد سيما على اصول الامامية كيف والتوحيد اعظم العبادات وكل الانبياء كانوا موحدين بعقولهم قبل البعثة كما حقق ذلك في محله وايضاً يرد على قوله والجملتان الاخيرتان لنفي العبادة في الماضي ان اسم الفاعل المنون الراجع الى الفعل العامل فيما بعده لا يكون الا بمعنى الحال او الاستقبال وقوله عابد هنا منون وعامل في لفظ ما فيكون بمعنى اعبد وكذا عابدون ولذلك لو قال احد انا قاتل غلامك بالتنوين لم يكن ذلك اقراراً منه بالقتل اذ المراد انا اقتله لا انا قتلته بخلاف ما لو قال انا قاتل غلامك بالاضافة ويمكن دفع ذلك بانه على سبيل الحكاية على حد قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وعلى اي حال لا يخلو كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شيء منهما تاماً بحيث لا يرد عليه شيء فالصواب في التوجيه ما افاده بعض العلماء وهو انه تعالى انما كرر ذلك لان الكفار قالوا يا محمد نعبد الهتنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة ثم نعبد الهتنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة وهكذا فورد الجواب مكرراً ليطابق السؤال تمم المجلد الاول من مشكلات العلوم ويتلو في المجلد الثاني ان شاء الله

المجلد الثاني من مشكلات العلوم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله شر الناس من قامت القيمة وهو حي واذا مات ثم قامت القيمة فهو خير الناس **اقول** الظاهر ان المراد بالموت هنا هو الموت الارادي الذي يدل عليه قوله ص موتوا قبل ان تموتوا وهو قطع اللذات وتزكية النفس وتنبيه كل حي عبارة عن موته الطبيعي حين كونه غير متسبب بالموت الارادي وقطع اللذات وزكى نفسه عن رذايل الصفات ثم مات موتا طبيعيا فهو خير الناس ويمكن ان يكون المراد بالقيمة اخر الزمان اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي ع وخروج الدجال بالقيمة والساعة كما يشهد به تصفح الاخبار ولا ريب في ان ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والشرور كثيرة فمن كان في ذلك الزمان قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد فالمراد شر الناس من كان حيا في هذا الزمان الذي عبر عنه بالقيمة لان اكثر اهل هذا الزمان يفسد عقايدهم وخير الناس من مات قبل ذلك الزمان لكونه مامونا عن فساد هذا الزمان **قال رسول الله** من قرا اية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت **اقول** فيه اشكال مشهور وهو ان حاصل معناه بعد انتقاض النفي بالا ان من قراها يمنعه الموت من دخول الجنة فقط لا غير ويرد عليه ان الموت وسيلة الى دخول الجنة لا انها مانعة عنه ويمكن ان يجاب عنه بوجوه **الاول** ان الكلام اجري فيه مجرى ما هو الشايع المتعارف في المحاورات من اطلاق الشيء وارادة عدمه كما اذا قال المضيف للضيفان ما بالكم لا تاكلون ولا تحضرون الطعام وما يمنعكم عنه فيقولون زيد ومرادهم ان المانع عدم وجود زيد وعدم حضوره او قال المولى لعبيده ما يمنعكم من الذهاب فيقولون غانم اي المانع عدم حضور غانم الذي هو رفيقنا ولا بد ان يكون هو ايضا معنا في الذهاب وعلى هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجنة الا عدم حضور الموت **الثاني** ان المراد بالموت هو الحيوة الحسي والتلبس بهذا اللباس الردي بان هذه الحيوة في الحقيقة موت وانما الحيوة الحقيقي هو الذي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص من قاذورات مزبلة الطبيعة والمعنى من قراها لم يمنعه من دخول الجنة والوصول الى الحيوة الحقيقية الا هذا

[illegible]

خلاف خصوص آية من ترك الرحم

الحيوة الحسي والحبس في هذا البدن الذي **الثالث** انه من باب تاكيد المدح بما يشبه الذم وهو ان يسند الى الممدوح ما هو غاية المدح ويتوهم ظاهرا انه ذم له او يثبت له ما يعلم بداهة انه غير ثابت له ابدا الا انه لو قدر فيه عيب وقصور فهو هذا الامر الذي يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو نسب اليه لذمه العقلاء ومن الاول قول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وقول صفي الدين الحلي ولا عيب فيهم سوى ان النزيل بهم يسلو عن الاهل والاوطان والحشم ومن الثاني قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ المراد ان من قراها لم يمنعه من دخول الجنة شيء الا ما يعلم بالضرورة انه غير مانع بل وسيلة الدخول وهو الموت فما يتوهم مانعا هنا هو الموت واذ ليس فلا مانع اصلا هذا وضد تاكيد المدح بما يشبه الذم هو تاكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر لا عيب فيهم سوى ان النفاق وعين الجبن والفشل **قال الله تعالى** في سورة ال عمران لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق **اقول** فيه سؤالان **احدهما** ان الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهم لم يقتلوا انبياء قط فكيف عطف على ما قالوا وقتلهم الانبياء واسند قتلهم اليهم **وثانيهما** ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم بذلك وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق **والجواب عن الاول** انهم لما رضوا بقتل اسلافهم الانبياء كانهم باشروا ذلك واضيف اليهم مجازا ويمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة وامة واحدة وصنفا واحدا اسند ذلك اليهم وان كان صدر ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجنس في ضمن الصنف كما خاطبهم الله تعالى بقوله واذ انجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب الاية وقوله تعالى وانزلنا عليكم المن والسلوى **وعن الثاني** ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة فعلهم القبيح وهو ابلغ في ذمهم وتوبيخهم كما ان الفائدة في عكسه في قوله تعالى رب احكم بالحق زيادة معنى في التصريح في الصفة وان كان تلك الصفة لازمة للفعل وقيل فائدة التقييد ان قتل النبي قد

ارتد فيما سيأتي

يكون بحق كقتل الخليل عليه السلم ولذا فانه لو وجد لكان بحق وفيه ما فيه وقيل يمكن ان يكون الجار
فى قوله بغير حق متعلقا بالانبياء ويقدر مثل فى ظنهم او فى اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم
الانبياء بغير حق فى اعتقادهم يعنى انهم اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم حقيتها ولذلك قتلوهم
والمقصود بذلك زيادة تعييرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا قبيحين احدهما قتل الانبياء وثانيهما
اعتقادهم بانهم كانوا فى ادعاء النبوة على الباطل مع انهم كانوا فى ذلك على حق وفيه انه مع اعتقادهم
بانهم انبياء بحق فكيف يلزم زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بانهم انبياء بحق فكيف يلزم
زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم نعم مع التقدير المذكور اعنى تقدير
مثل فى اعتقادهم او عندهم يمكن ان يجعل الجار متعلقا بالقتل كما هو الظاهر والظرف المقدر
اعنى عندهم او فى اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق باعتقادهم
يعنى انهم اعتقدوا بان قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم ولا ريب فى ان الشناعة حينئذ اكثر فيكون
المقصود زيادة التوبيخ والتعيير ثم فى الاية سؤال الاخر ايضا وهو انه كان حق الكلام
ان يقول وكتبنا بدل سنكتب لان ما يصدر عن العباد يكتب فى فور او بعد ساعات اذا كان الصادر
معصية كما فى بعض الاخبار لاجل ان العبد لعله يتوب فلا يكتب ولا ريب فى ان ما صدر عنهم
كان قبل نزول الاية بازمنة متطاولة فكان البتة مكتوبا عنده فاللازم ان يقول فكتبنا
والجواب عنه بوجهين احدهما انه عبر عن الكتابة الماضوية بصيغة المستقبل المؤكد
بالسين الدال على الاستمرار كما اشار اليه فى الكشاف بقوله فالمعنى لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه
كما لن يفوتنا القول مرة بعد مرة وثانيهما ان الكتابة هنا بمعنى الجمع كما فى الصحاح الكتب
الجمع ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة او سير والمعنى وسنجمع فى القيمة فى العذاب
ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونجعلهما فى مرتبة واحدة فى العذاب ونجازى عليهما جزائين
متماثلين لمشاركة الاول للثانى فى الفساد نظرا الى ان كلا منهما لابطال ما ارسله الله بالهداية
والتبليغ لان ما قالوا انما كان لابطال القرآن **معما باسم محمد مومن ميرزا**
كر بدون لو حى نوشته آمد ابدل خورشيد نهاده دل بهر حرف از آن مراد انستكه لفظ

معما

علم منه جواب عن انه يكون قتلهم الانبياء بغير حق ... اذا كان القتل مع اعتقادهم

كردون لو انكه كرباشد زيرا كه لو بمعنى كراست حى شود ومراد از حى همان حرف حى فقط است كه با
دو آن معتبر نباشد همچنانكه كافى ابن الطلاق مصطلح اين فن ميباشد وچون كر بدون ح شود
حدون ميشود ومراد از ابدل انستكه لفظ اى دل شود يعنى قلب شود وچون قلب شود با ميشود وچون
با ضم بحدون شود حدونبا ميشود پس خورشيد يعنى شمس دل خود را كه ميم باشد در پيش هر حرفى
از حروف حدونبا بنهد پس چون در پيش ح ميم كذاشته شود ودر پيش دال نيز كذاشته شود محمد
ميشود ودر پيش واو ودر پيش نون كذاشته شود مومن ميشود وچون در پيش با كذاشته شود
مبا ميشود ودر اين وقت محتاج بتبديل راء مهمله وزاء معجمه كه در پيش الف كذاشته شود كه
ميرزا شود لهذا باز خورشيد يعنى عين كه رز باشد چون قلب خود كه رز باشد در پيش الف
بكذارد ميرزا ميشود پس مجموع محمد مومن ميرزا ميشود **معما باسم وارع**
از نظر چون شد رخ او ناپديد قطرهاى اشك بر دامن چكيد مراد از رخ او الف است
هركاه الف از كلمه او ناپديد شود حرف واو بجا ميماند ومراد از قطرهاى اشك نقطهاى شين است
ومراد از دامن اشك حرف كاف است هركاه يك قطره كه عبارت از يكنقطه است بر كاف كه در حساب
جمل بيست است بچكد بيست ويك ميشود بجهت انكه ان نقطه در حكم صفر است ودو بيست
كنايه از راء مهمله است بعد از ان قطره ديكر بر دامن ميچكد كه مبدل بر اشده بود را مبدل ميشود
بزاى منقوطه وان در حساب جمل هفت است وبعد از ان نقطه ديكر بزاى معجمه ميچكد باين عنوان
كه نقطه صفرى باشد كه بر آن بيفزايد هفت هفتاد ميشود وهفتاد عين است پس باين عمل
شين مبدل بسين مهمله شد وكاف مبدل بعين مهمله پس هركاه اشك مبدل باسع شد صورت
اسع را كه ملحق بواو كرديم واسع حاصل شد **معما باسم ركني** ز سينه تير
كشى افكنى هم از پى آن يعنى تير كه سى او مبدل بكلمه نه شود او زا از حرف زاى منقوطه بكش
مراد از تير عطارد است ورقم عطارد دال است وهركاه سى در كلمه دال الملفوظى كه عبارت از
لام است مبدل شود بكلمه نه دال دانه ميشود ومراد از دانه نقطه است وهركاه نقطه از حرف
زاى منقوطه كشيده شد وباقى ميماند پس بعد از ان از لفظ افكنى هم سينه تير بايد كشيد

معما

معما

بطريقه ديكر وان اينست كه مراد از تير الف مكتوبي باشد بجهت شباهت او به تير كمان دز التقا
وبلندي وهركاه سي در كلمه الف كه عبارت از لام است نباشد ومفقود شود الف بجا ميماند وهركاه
الف را از لفظ كشتي كه ميماند بعد از لحوق ان بحرف با مقصود حاصل ميشود **معما باسم**
حبيب دل چه بنا مان شود هركز نكرد كرد خواب مراد از دل حشاست و
هركاه انچيز بكه بنا ميماند از حشا كه عبارت از شا است مبدل شود بكلمه حبي ميشود وهركاه
كرد خواب نكرد د بيدار خواهد بود ومراد از بيدار دار نده حرف بي است ومراد از حرف بي حرف
باي مكتوبي است وهركاه كلمه حبي حرف با او ملحق شد حبيب حاصل ميشود **معما**
باسم قراچه دلهاي قبيله هركجا داغي داشت كردان همه بر طرف دل خويش رقم
مراد از دلهاي قبيله با ويا ولام است ومراد از داغ در اينجا صفر است وانچه صفر دارد
از جمله اين سه حرف كه يا است كه عبارت از ده است ولام كه عبارت از سي است هركاه صفر ده را
بر طرف دل كه ما قبل ياء موحده نكذاريم وچون بحساب ابجد دواست ودويست ميشود وده يك
ميشود كه الف است وچون سي كه لام است هم صفر خود را بر همان طرف دل بكذارد دويست
ميشود كه عبارت از راي مهمله است وسي بسبب رفتن صفر سه ميشود كه جيم است پس با اين عمل باي موحده
از كلمه قبيله مبدل براء شد ويا الف شد ولام جيم شد ومقصود حاصل شد **معما**
باسم حبيب ايضا تو بوادي محبت كذري اكر نهاني چه قدر كه خواهي انجا خطر آ
بي نهايت مراد انستكه هركاه لفظ خطر چندين مرتبه بي نهايت شود مطلوب كه اسم حبيب است
حاصل ميشود وكيفيت آن باين نحو است كه چون لفظ خطر بي نهايت شود يعني بي را شود
خط ميشود وچون خط بي نهايت شود يعني نقطه كه در نهايت خط است از آن ساقط شود حط
ميشود وچون حط بي نهايت شود تجرد حرف ح باقي ميماند وچون حرف حاي مكتوبي لفظ بي
نهايت آن شود حبي ميشود وچون بار ديكر بي كه عبارت از باي مكتوبي باشد نهايت آن شود
حبيب حاصل ميشود وهو المطلوب **روي عن رسول الله** صلى الله عليه وآله
انه قال من عرف الحق لم يعبد الحق **اقول** يمكن توجيه هذا الحديث بوجوه

معما

معما

معما

حديث مشكل

الاول ان يكون العبادة بمعنى الانكار والجحود فانه احد معانيها اللغوية وعليه ورد
قوله سبحانه قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين اي المنكرين والمعنى ان من عرف الحق
معرفة صحيحة لم ينكره بعد ذلك فمن انكر الحق وجحد بعد ادعائه معرفته يظهر ان ما ادعا
من المعرفة لم يكن معرفة صحيحة كما ذهب اليه علم الهدى من استحالة تجدد الكفر بعد الايمان
الصحيح والمعرفة اليقينية ودلالة تجدد الكفر على كون ايمانه في الظاهر كفرا في الباطن وفي الكافي
ما يدل عليه من الاخبار **الثاني** ان يكون العبادة بمعنى المذكور ولكن لا يكون المراد
من جملة لم يعبد الحق الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى الانشائية اي يراد بها النهي كقوله
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالمعنى من عرف الله تعالى ينبغي ان لا ينكره بعد المعرفة **الثالث**
ان يكون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود وبالمعرفة التامة الكاملة ويكون المعنى ان من
عرف الله حق المعرفة اي وصل في معرفته الى غاية ما يمكن ان يصل اليه لم يعبده حق عبادته
فكيف من دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقصير في عبادته **الرابع** ان يبقى المعرفة على
اطلاقها حتى يكون المراد ان كل شخص ممن عرف الله باي نحو كان لم يعبده حق العبادة فيبقى العام
على عمومه ويدخل فيه الخواص والعوام **الخامس** ان المراد بالمعرفة اقوى المعرفة واعلاها
الموجب للمشاهدة واللقاء وهي المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن اعني الحاصلة
في الاخرة لا في الدنيا اذ اقوى المعارف المقتضية للقاء العبد ربه انما هو في الاخرة ويكون المعنى
من عرف الحق معرفة حقة يوجب اللقاء والاستغراق لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة في الاخرة
وسقوط التكليف فيها **السادس** ان يكون لم يعبد بالتشديد من عبد اي ذلله
ومنه طريق معبد اي مذلل ويكون جملة خبرية لا انشائية بمعنى النهي ويكون المراد بالحق
هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله لم يذلله بالاستخفاف بشعائره وترك التعظيم لها والتهاون
في اوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب القصور والفتور عن خدمته واداء
حقوقه **السابع** ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين كل ثابت مطابق للواقع
والمراد ان من عرف الحق الثابت في الواقع اعني حقيقة الشئ على ما هو عليه لم يذلله بنذله

لغير اهله او تصديق خلافه عند مخالفه لطمع دنيوي او ضعف النفس ومهانته **الثامن**
ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين ما اوجب الله على عباده من التكاليف الشرعية
لم يؤد للذلك الواجب بتركه او التهاون في ادائه وعدم القيام بامتثاله **التاسع** ان يكون
لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد ان من عرف حق الغير اي علم ان هذا حق له لم يؤد
ولم يبطل ذلك الحق بعدم ايصاله الى اهله **العاشر والحادي عشر والثاني
عشر والثالث عشر** ان يراد بالحق في الموضعين احد المعاني الاربعة ويكون لم
يعبد بالتشديد ابتداء ولكن يكون جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر **الرابع عشر و
الخامس عشر والسادس عشر** ان يكون المراد بالحق الاول الواجب تع وبالحق الثاني
احد الثلثة الاخيرة ويكون لم يعبد مشددة وجملة خبرية والمعنى ظاهر **السابع عشر
والثامن عشر والتاسع عشر** ان يكون الحكم كما في الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم
يعبد جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر **العشرون** ان يكون من استفهام انكار و
يكون المراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه والمعنى اي شخص عرف الله ولم يعبده وحذف
الواو هنا غير ضائر وله نظاير كقول ابي الطيب اي يوم سررتني بوصال لم ترعني ثلثة بصدود
اي ولم ترعني وفيه اشارة الى ان من ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج عن المعرفة او كمالها او
كانه لم يعرف لعدم العلم بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها لندوره او سقوطه عن درجة الاعتبار
للحكم بكفره وارتداده او مساواته لمن لا يعرفه تعالى بل كونه اسوء حالا منه واعلم ان
الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد اقتضى نفي متعلقه كقولنا من يقول الحق فان
المراد منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفي متعلقه
مع التقييد لا مط كما فيما نحن فيه فان المراد ان من لم يعبد الحق لم يعرفه وليس المراد ان احدا لم يعرفه
الحادي والعشرون ان يكون من اسما موصولا عبارة عن الواجب تع ويكون المراد
بالحق الاول حقيقة كل شيء وبالثاني حقيقة ما والمعنى ان الذي عرف حقيقة كل شيء اعني
الباري سبحانه فانه الذي عرف حقايق الاشياء كلها على ما هي عليه دون غيره لا يعبد شيئا

غيره لانه الخالق المعبود فلا يتصور كونه مخلوقا عابدا ففيه دلالة على بطلان عبادة غيره لغيره
وعلى ان غيره لا يكون الها ولا يستحق العبودية من الملئكة والسموات والانسان كعزير ومسيح
وعلي عليه السلم ولا يخفى ان هذا الحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه تع وكانه لا ضير فيه
لوروده في نهج البلاغة اذ مع تعذر الحقيقة باب المجاز واسع على ان الاطلاق عرفا لا يستلزم
الاطلاق العارف بطريق الاسمية كما لا يخفى بل لا يستلزمه مطلقا **الثاني والعشرون**
ان يكون من كما ذكر ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون الحق الثاني منصوبا بنزع الخافض او
صفة لمفعول مطلق محذوف حتى يكون اللام زائدة عوضا عن المضاف اليه كما في قوله تع
فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا والمعنى ان من عرف حقايق الاشياء كلها
لم يعبد بالحق او على الحق او حق عبادته والمراد انه لم يعبده احد عبادة يليق به وعبادة هو
حق عبادته **الثالث والعشرون** ان يكون من شرطية والحق الاول عبارة عن الواجب
تعالى والثاني بمعنى مقابل الباطل ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون اللام في الحق الثاني
كما في سابقه والمعنى ان من عرف الحق اي الواجب تعالى بانه ربه لم يعبد ذلك العارف بالحق اي
لم يعبده احد حقا اي عبادة بالحق لامتناع كونه ربا ومربوبا والها ومالوها وعابدا ومعبودا
فيكون حكما ببطلان قول الغلاة **الرابع والعشرون** ان يكون المراد من الحق الاول
الامور الثابتة في نفس الامر ومن الثاني الواجب سبحانه ويكون لم يعبد بمعنى لم يعرف ويكون
من استفهامية للانكار حتى يكون المعنى اي شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها ولم
يعرف الواجب تع وحاصله ان من عرف الاشياء والموجودات عرف البتة ان لها صانعا وموجدا
حكيما هو المبدأ الاول **الخامس والعشرون** ان يكون الامر كما ذكر الا ان يكون من
موصولة وجملة لم يعبد استفهام انكار حتى يكون المعنى ان من عرف حقايق الاشياء واطلع
على احوال الموجودات الثابتة في الواقع اليس عارفا بالواجب تعالى وكونه خالقا موجدا لها
السادس والعشرون ان يراد من الحق في الموضعين الواجب تع ويكون لم يعبد بمعنى
المعروف ويكون الجملة استفهام انكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب سبحانه

البس بعيد بل بعيد البتة **السابع والعشرون** ان يكون المراد من معرفة الحق اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه عرف الواجب بكنهه كان محبوطة الاعمال و العبادات فكانه لم يعبد الحق **الثامن والعشرون** ان يكون الامر بحاله ولكن يكون يعبد بمعنى يعرفه والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اى عرفه كما هو عليه فى ذاته وفى الواقع لم يعرفه بل عرف ما تصوره وصار مخلوقا فى ذهنه وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض العلماء قوله عليه السلم اشد الناس عذابا يوم القيمة هم المصورون **التاسع والعشرون** ان يكون الامر بحاله ويكون يعبد بمعنى يذلل والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اليس مذللا لله **تم الثلثون** ان يكون الامر بحاله ويعبد بمعنى ينكر والمعنى من زعم انه عرف الله بالكنه اليس منكرا له وجاحدا اياه فانه غير الله تعالى **الحادى والثلثون والثانى والثلثون** ان يكون الامر كما ذكر ويكون يعبد بمعنى يذلل او ينكر ومن لاستفهام الانكار والمعنى اى شخص زعم انه عرف الله بالكنه ولم يكن مذللا له ومنكرا اياه والواو هنا مقدر كما تقدم مثله **الثالث والثلثون** ان يكون يعبد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة فى الواقع ومن الحق الثانى الواجب تعالى ويكون جملة لم يعبد انشائية مرادا بها النهى كما مر نظيره و المعنى من عرف الاشياء الثابتة واطلع على احوال الموجودات وكيفية نسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلولية وانتهاء الامر اليه تع ينبغى ان لا ينكر الحق الاول تعالى **الرابع والثلثون** ان يكون المراد من الحق الاول الاشياء الثابتة ومن الحق الثانى الحق الشرعى اللازم على العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلل والمعنى ان من عرف الموجودات و نسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلولية لم يذلل الحق الشرعى الذى اوجبه الله تعالى وهو ان ينسب العبد كل شىء الى المبدء الاول فالمراد انه يذلل الحق الشرعى ولم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علة العلل والحق الاول بالاستقلال او الشركة **الخامس والثلثون** ان يكون الامر بحاله ويكون الجملة الخبرية بمعنى الانشاء والمعنى ظاهر **السادس والثلثون الى الخامس و الاربعين** ان يكون المراد من الحق الاول القران فانه احد اسمائه وقد عبر عنه فى مواضع

كقوله تعالى وَالَّذِينَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ وقوله تعالى وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ ومن الحق الثانى احد الامور العشرة الواجب تعالى والحق الشرعى الواجب وحق الغير واى حق كان والمذهب الحق والرزق المقسوم المقدر كما عبر عنه فى قوله تعالى وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ الى قوله إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ والموت والقيمة ووعد الله تعالى كما عبر عنه فى قوله تع إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وقوله سبحانه وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ والقران نفسه ويكون من موصولة ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون الجملة خبرية والمعنى من عرف القران واسراره وتفكر فى اياته ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة لم ينكر الواجب سبحانه لما فيه من الشواهد الدالة على ربوبيته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة وعلو المعنى الدالة على انه ليس من كلام البشر فيعلم انه من لدن رب واجب حكيم عليم ولم ينكر الحق الشرعى ولا حق الغير ولا اى حق لما فيه من الايات الامرة باداء الواجبات الشرعية وايصال كل حق الى صاحبه والاستقامة على كل حق وحمايته ولما فيه من النواهى الزاجرة من ترك الواجبات والحقوق الشرعية وتضييع حق الغير والتعدى عن كل حق والميل الى الباطل ولم ينكر المذهب الحق اعنى امامة العترة الطاهرة لما فيه من الايات النازلة فى حقهم ولم ينكر ان له رزقا مقسوما ياتيه من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب لما فيه من الايات الدالة ولم ينكر الموت لما فيه من الايات الدالة على عمومه ووقوعه وضرورته نحو كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وكُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَإِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ولم ينكر القيمة او ما وعد الله تعالى لدلالة الايات الكثيرة على ثبوتهما ولم ينكر القران بانه ليس من عند الله لدلالة الايات الكثيرة على انه من كلام الله تعالى كقوله تع وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا وقوله نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ وغير ذلك من الايات **السادس والاربعون الى الرابع والخمسين** ان يبقى الحكم فى الجميع على حاله ولكن كانت الجملة انشائية مثل لا ضرر ولا ضرار والمعنى فى الكل يظهر بعد ملاحظة ما سبق ويعرف بالقياس اليها **الخامس والخمسون الى الثالث والستين** ان يبقى الحكم فى الجميع على حاله ولكن كانت من للاستفهام الانكارى و لم يعبد بمعنى لم يعرف

الجملة لا تكون بمعنى النهي والمعنى في نظهر بالقياس الى نامر **الرابع والستون الى الثامن والستين** ان يكون من استفهامية وعرف من المعرفة الكاملة التامة والمراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه او الاشياء الحقة الثابتة في نفس الامر او المذهب الحق او القران او الحق الشرعي والمعنى ان اي شخص عرف الحق باحد المعاني الخمسة معرفة تامة كاملة لم يعرف الحق معرفة تامة وعلى هذا يكون لم يعبد بصيغة المجهول **التاسع والستون الى الثاني والسبعين** ان يكون من موصولة ويكون المراد من الحق الاول القران ومن الثاني الحق الشرعي او اي حق كان ولم يعبد بمعنى لم يبدّل والجملة خبرية او انشائية والمعنى من عرف اسرار القران وتدبر اياته لم يبدّل الحق الشرعي او اي حق كان اي لا يبدّله او لا ينبغي ان يبدّله فهذه اثنان وسبعون وجها استخرجناها من هذا الحديث ويمكن ان يستخرج منه وجوه اخر تركناها مخافة الاطناب **معمّا باسم رحيم** رخ خم سينه بادبي دوي يار حمس به

معما

جيم ملفوظي است وهرگاه رخ جيم ملفوظي كه ج است با دبعني ربح بي دوي يار كه يا باشد بشود بعد از جيم ملفوظي ج بر رود وح بنايد رحيم ميشود **معمّا ترکی باسم جنيد**

ایضاً

با بامز بيلنده ودل بزدايبر عتماد دل بابار ادر عربي جد ميكوبند ودل برکی نی است پس معنى مصرع اول اينست كه جد من دیگر اونی است وظاهر است كه هرگاه نی دیگر جد يعني يوسبان آن شود جنيد ميشود ومعنى مصرع ثانى آنستكه ما هم يكجا كفتيم **معمّا باسم اميد** اگر آن ترك شيرازي بدست آرد دل ما را دل قلب است وقلب ما ام است وچون آن بدست آيد

معما

يعني بر يد آورده شود اميد ميشود **قال الله تعالى** اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين فان قيل كان الافصح ان يقال تدعون بدل تذرون كما لا يخفى وجه فما النكتة في العدول عن الافصح الى غيره قلنا كان النكتة فيه اما التحرز عن الابتذال والاشتباه بقراءة الاول من باب الترك والثاني من باب الدعاء او كليهما من باب الدعاء ومجرد الامكان والاحتمال كاف للعدول فضمام القرينة على عدم الاشتباه غير قادح في النكتة او شيوع استعمال يدع في ترك ما لا يعبأ به من الامور الجزئية ويذر في ترك ما يعتني بشانه من الاشياء العظيمة **روي**

آیة

عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يرى عورتي غير علي الا كافر الظاهر ان المراد بعورته منا فاطمة سلام الله عليها والمعنى ان ما عدا محارمها النسبية لا يقصد احد ان ينظر اليها متعمدا سوى زوجها علي بن ابيطالب عليه السلام الا من هو كافر ويمكن ان يراد بها كل ما كان واجب الكتمان من اسراره صلى الله عليه وآله حتى يكون المعنى ان غير علي بن ابيطالب عليه السلام لا يريد احد ان يطلع على اسراري الا وهو كافر اذ المؤمن لاعتقاده بنبوتي وعلمه بان اسرار النبوة مما لا يمكن ان يطلع عليه الا النبي او وصيه لا يريد الاطلاع عليها واما الكافر فلانكاره نبوتي واعتقاده ان اسراري ليست من اسرار النبوة التي لا يمكن الاطلاع عليها ربما اراد ان يطلع على اسراري وعلى هذا يكون الرؤية بمعنى العلم والاطلاع **في دعاء الثمالي** في اسحار رمضان اللهم انك انزلت في كتابك العفو وامرتنا ان نعفو عمن ظلمنا وقد ظلمنا انفسنا فاعف عنا ان قيل

حدیث

فقرة دعاء

امر المظلوم بالعفو عن الظالم لا سببية له لعفو الله تعالى للعبد الظالم على نفسه فلا وجه لتفريع الثاني على الاول بل المتفرع عليه عفو النفس المظلومة عن صاحبها الظالم لها نعم لو قال وقد ظلمناك لكان التفريع المذكور صحيحا الا ان الله سبحانه اجل من ان يظلم عليه احد **قلنا** لما كان العدل هو العمل بالمساواة بقدر الامكان والظلم والجور خلافه فيمكن ان يتحقق كل منهما للعبد بالقياس الى الله تعالى فكل عبد ادى حقوق المنعم الحقيقي بقدر امكانه بامتثال اوامره ونواهيه واشتغاله بوظايف خدمته على ما في وسعه فهو العامل بالعدل في الجملة بالنسبة اليه ومن عصى لم يؤدها فهو الظالم والجائر بالنسبة اليه الا انه لتعاليه عن وصول الظلم اليه لا يصل اثره الى ساحة كبريائه بل يرجع الى العبد ولذا قال الامام عليه السلام وقد ظلمنا انفسنا ولم يقل وقد ظلمناك مع انه مقتضى المقام **في دعاء ايام رمضان** واحق من سئل العبد ربه في اكثر النسخ وقع ربه بالنصب وهو غلط اذ ح يكون المبتدا يعني احق بلا خبر فالصحيح رفعه وحذف الضمير في قوله سئل اي احق من سئله العبد هو ربه وفي بعض النسخ وقعت لفظة ما بدل من وعلى هذا يجب ان يكون ربه منصوبا وخبر احق محذوفا اي احق ما سئله العبد ربه هو الجنة او الغفران او رضاه او امثال ذلك **في بعض الاخبار**

فقرة دعاء

حدیث

صلّوا على النبيء ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها احد معانيه
اي صلّوا على محمد ص ولا تصلوا في المكان المرتفع او الثاني يكون بالهمزة دون التشديد وهو لا
يطلق عليه كما يأتي وروي انه جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال السلام عليك
يا نبيء الله فقال ص لا تنابذ باسمي انا نبي الله وقد روي مثل هذا الخبر صاحب الجامع باسنا
عن ابن عباس قال قال اعرابي لرسول صلى الله عليه وآله يا نبيء الله قال ص لست نبيء الله ولكني
نبي الله **اقول** ما وقع في كلام الاعرابي انما هو بالهمزة فرد رسول الله ص عليه بأني نبي الله لا بالهمز
بل بالتشديد والوجه في ذلك اما لان النبوة ليست ماخوذة من النبأ بالهمزة الذي بمعنى الخبر حتى
يكون النبي بمعنى المخبر عن الله بل ماخوذة من النبوة وهو ما ارتفع من الارض والنباوة وهي الشيء
المرتفع فمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع كما صرح بذلك جماعة من اهل اللغة وقال صاحب
الجامع سمعت ذلك من ابي البشر اللغوي بمدينة السلم واما ادباء العرب وفصحاؤهم على ترك الهمز في
النبيء وان كان ماخوذا من النبأ بمعنى الخبر فانه وان كان ماخوذا منه وكان فعيلا بمعنى الفاعل
للمبالغة اي المخبر عن الله تعالى الا ان العرب تركوا الهمزة في النبي اما للتخفيف او للتحرز عن الالتباس
بالنبي بمعنى البعيد او لغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزري ان رجلا قال له ص يا نبيء الله فقال ص
لا تنبذ باسمي فانما انا نبي الله النبيء فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله
اي اخبر ويجوز فيه تحقيق الهمزة وتخفيفه يقال نبأ ونبّأ وانبأ قال سيبويه ليس احد من العرب الا و
يقول تنبّأ مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم
يهمزون هذه الاحرف الثلاثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك وقال الجوهري نبأت
على القوم اذا اطلعت عليهم ونبأت من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى
اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله لانه ص خرج من مكة الى المدينة فانكر الهمزة لانه ليس من لغة قريش
في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع اخوه ولا
يروى ويعطش اخوه الى ان قال واحبب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك وان احتجت فاسئله وان سألك
فاعطه ولا تمله خيرا ولا يمله لك كن له ظهيرا فانه لك ظهير الحديث **اقول** الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام

لا تغيّر اسمي

حديث

لا تمله

لا تمله خيرا ولا يمله لك انه لا تسأمه من جهة اكثارك الخير له ولا يسأم هو من جهة اكثاره الخير لك
يقال مللته ومللت منه اذا سأمه **قال الله سبحانه** في سورة الكهف ولبثوا في
كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قرأ جماعة ثلثمائة بالتنوين وآخرون بالاضافة فعلى
الثاني يتعين كون سنين مميز العدد وعلى الاول اما ان يكون سنين بدلا من ثلثمائة او عطف
بيان له كما ذهب اليه بعضهم او يكون مميزا كما احتمله بعض آخر كما يقال عندي عشرة ارطال زيتا وعلى
القراءة الاولى وعلى الثانية بناء على الاحتمال الاخير يرد الاشكال بانه كيف يكون مميز ثلثمائة
جمعا مع ان مقتضى قواعدهم ان يكون مفردا **والجواب** انهم جوزوا وضع الجمع موضع الواحد
في التمييز ومنه قوله تعالى بالاخسرين اعمالا **فان قيل** ما وجه العدول عن الاخصر اعني
تسعا وثلثمائة الى غيره وهو ثلثمائة وازدادوا تسعا **قلنا** النكتة اما حفظ القوافي
او كون مدة لبثهم بالسنين الشمسية ثلثمائة وانما ازدادوا تسعا لاخذهم السنين قمرية
ويدل على ذلك ما روي ان يهوديا سأل عليا عليه السلام عن مدة لبثهم فاخبر بما في القرآن فقال
انا نجد في كتابنا ثلثمائة فقال ع ذاك بسني الشمس وهذا بسني القمر **مغالطة منطقية**
الانسان مباين للفرس والفرس حيوان ينتج الانسان مباين للحيوان **وجوابها**
ان معنى قولنا الفرس حيوان ان الفرس مما يصدق عليه الحيوان او يتحد معه وح النتيجة ان
الانسان مباين لمصداق خاص للحيوان او شيء خاص يتحد معه **معمّا باسم عادل**
رفيقا جان با دل بدست آيد لفظ في در رفيقا حرف جر اخذ شده ومراد انست كه لفظ د
در غا يعني در ما بين غا كه واقع شود عا شود آن يعني عا در جانبا يا يعني در دو طرف يا واقع
شود كه عا با عا شود ونظر بمعنى آن غا حاصل شود زيرا كه عا اگر بيع كند دا را يعني را از
آن دور كند غا ميشود پس لفظ دل كه بدست آورده شود و به غا ضم شود غادل ميشود
معمّا باسم محمد در كشيدن بشكند دندانه را يعني در لفظ كشيدن كه مراد از
مد است بشكند دن كه مراد از آن خم است دندانه را كه نقطه باشد يعني در ما بين مد لفظ خم
بي نقطه واقع شود وچون خم در ما بين مد واقع شود محمد ميشود **معمّا باسم علي**

آية

منطقية مغالطة

معمّا

معمّا

ايضا

بعركي

عربی عاجز اعمی ترقی وانقلب یعنی عاجز که اعمی باشد یعنی عین او برود و آخر شود و لجز
ترقی کند یعنی هر یک از حروف آن از مرتبهٔ احاد بعشرات روند و منقلب شود یعنی حروف ثلثه
مترتبه بر خلاف ترتیب اخذ شود علی مهشود **معمّا باسم حبیب**

معمّا

ترا بنجاله بر لبهای خندان حبابی شد بطرف آب حیوان یعنی ح بابی که حبی باشد
در طرف آب واقع شد یعنی در جای آب یعنی لفظ ب با وضم و حبی که بب با و متصل شود
حبیب مهشود **فی الکافی** عن ابی جعفر علیه السلام انه قال لم تتواخوا علی هذا الامر وانما

حدیث

تعارفتم علیه لعل المراد انکم معاشر الشیعة لم تتواخوا علی التشیع اذ لو کنتم متواخین علی
التشیع یجری بینکم جمیعاً المواخاة واداء الحقوق ویعم ذلک کل من کان علی التشیع ولیس
کذلک بل انما انتم متعارفون علی التشیع یتعارف بعضکم بعضاً علیه من دون مواخاة وعلی هذا
یجوز ان یکون الحدیث وارداً مورد الانکار وان یکون واقعاً موقع الاخبار ویحتمل ان یکون
المراد ان مجرد القول بالتشیع یوجب التواخی بینکم وانما یوجب التعارف بینکم واما التواخی فانما
یوجبه امور اخر غیر ذلک لا یجب بدونها وعنوان الباب لهذا الحدیث فی الکافی هکذا باب فی ان
التواخی لم یقع فی الدین وانما وقع علی التعارف وفی بعض النسخ وانما هو التعارف ومعناه کما
یتبادر من اللفظ ان سبب التواخی بین المسلمین لیس هو الدین ولا هو مبنی علیه بل انما سببه
التعارف بینهم وابتناؤه علی ذلک وهذا معنی اخر غیر المعنیین المذکورین لا یکاد یستفاد من
الحدیث الا ان یتکلف فی النصین بارجاعها الی المعنی الاول **مسئلة نحویة**

مسئلة نحویة

قد کثر فی کتب الفقهاء العطف بعد سواء باو کقولهم سواء تغیر بالنجاسة او لا ویرد علیه اشکال
وهو ان او یقتضی احد الشیئین او الاشیاء والتسویة یقتضی نفس الشیئین او الاشیاء ولذلک منع
جماعة من محققی العربیة من المتقدمین ایراد او بعد لفظ سواء وقالوا الصواب بعد العطف بام
المتصلة التی ما بعدها وما قبلها لا یستغنی باحدهما عن الاخر کقوله تعالی سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ
لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وسَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا وسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ
وسَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ وقال ابو علی الفارسی لا یجوز او بعد سواء فلا یقال

سواء علی قمت او قعدت لانه یکون المعنی سواء علی احدهما وهذا لا یجوز لان التسویة یقتضی الشیئین
فصاعداً وقال ابن هشام فی المغنی قد اولع الفقهاء وغیرهم بان یقولوا سواء کان کذا او کذا وهو نظیر
قولهم ایّ الامرین من کذا او کذا والصواب العطف فی الاول بام وفی الثانی بالواو ثم نقل عن الصحاح
سواء قمت او قعدت قال وهو سهو ونقل عن الهذلی ان ابن محیصن قرء من طریق الزعفرانی اولم
تنذرهم وحکم علیه بانه من الشذوذ بمکان وقد وافق صاحب الصحاح بعض اهل العربیة وظاهر
الشیخ الرضی اختیار ذلک حیث قال بعد نقل کلام الفارسی وجه ان او یقتضی احد الشیئین
ویرد علیه ان ام ایضاً یقتضی احد الشیئین او الاشیاء فیکون معنی سواء علی اقمت ام قعدت
سواء علی ایهما فعلت ای الذی فعلت من الامرین وهذا ایضاً ظاهر الفساد قال وانما لزم ذلک فی
او وام لانه جعل سواء خبراً مقدماً وما بعده مبتدأ والوجه ان سواء خبر مبتدأ محذوف ای
الامران سواء ثم بین الامرین بقوله قمت او قعدت والجملة سادة مسد جواب الشرط الذی لا شک
فی تضمن الفعل بعد سواء وما ابالی معناه ألا تری الی افادة الماضی فی مثله معنی المستقبل
وما ذاک الا التضمن معنی الشرط انتهی کلام الرضی وفرق السیرافی فی شرح کتاب سیبویه بین ما
لو دخلت همزة التسویة بعد سواء ولم تدخل فجوز او علی الثانی دون الاول فقال سواء اذا دخلت
بعدها الف الاستفهام لزمت ام بعدها کقولک سواء علی اقمت ام قعدت وان کان بعد سواء
فعلان بغیر استفهام جاز عطف احدهما علی الاخر باو کقولک سواء علی قمت او قعدت انتهی فقد
تلخص فی المسئلة ثلثة اقوال المنع مطلقاً والجواز مطلقاً والتفصیل بل التحقیق ان فی المسئلة اربعة
اقوال احدها جواز العطف بعد سواء باو وام کلیهما والثانی جوازه بام دون او والثالث قول
السیرافی والرابع قول الرضی وهو عدم الجواز فیهما ووجوب التاویل فی کل عبارة وقع فیها العطف
بعد سواء باو او بام بجعل سواء خبر المبتدأ محذوف وحاصل کلامه ان لفظ ام کاو فی اقتضائها
احد الشیئین او الاشیاء فلا یجوز العطف بعد سواء بشیء منهما اذ یصیر المعنی سواء علی ایّ
الامرین وهو ظاهر الفساد اذ اللازم ان یقع سواء علی الامرین وعلی هذا فاللازم ان یجعل لفظ سواء
فی قوله تعالی سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وفی مثل قولهم سواء علی قمت او قعدت

خبر المبتدأ محذوف ويجعل ما بعده من الفعلين المعطوف احدهما على الاخر بام او بلفظة او بيانا
للمبتدأ المحذوف اعنى الامرين فمعنى الاية الامران سواء ثم بين الامرين بانهما الاستغفار او عدمه
فالتسوية وقعت عليهما معا ولفظة ام انما وقعت في بيانهما نظرا الى ان ما يفعل انما هو احدهما فالمراد
ان الامرين المتساويين اللذين يفعل احدهما وهو هذا او ذاك وانت خبير بان كلام الرضي صحيح
لو ثبت ما ذكره من كون لفظة ام كلفظة او في اقتضائها احد الشيئين او الاشياء حتى يدل على
الترديد الا ان الظاهر من كلامهم انها لا تفيد ترديدا وانما ايرادها لمجرد الاتصال بين الجملتين فمعنى
الاية ان الاستغفار وعدمه سواء وايراد لفظة او لمجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح
الاقوال هو الثاني اعنى جواز العطف بعد سواء بام دون او **ومما ينسب الى امير المؤمنين**
ما لي اريكم كلكم سكوتا   والله ربي خلق البلهوتا مراد ببلهوت ماهيئى كه زمين بر پشت اوست
وبعضى گفته اند كه اسم آن برهوت است ومقاتل گفته كه اسم آن بهموت است واصح آنست كه
حضرت فرموده است وبعضى گفته اند كه اسم آن شوبا است ودر خبر آمده كه چون حقتعالى
زمين را آفريد انرا از هم بشكافت وازا هفت طبقه كردانيد وفرشته را ايجاد فرمود وآنفرشته
دستها از مشرق تا مغرب كشيد واين هفت زمين را بر دوش كرفت وبراى قرار وى حقتعالى
گاوى از فردوس فرستاد كه او را چهل هزار قوائم بود آنفرشته قدم بر كوهان آن گاو نهاد وچون
قدم آن بر كوهان او نرسيد متزلزل بود لهذا حقتعالى ياقوتى خلق كرد كه مسافت طول وعرض
آن پانصد سال راه بود وانرا بر بالاى كوهان آن گاو نهاد وآنفرشته قدم بر آن ياقوت نهاده
قرار كرفت وبراى قرار قوائم گاو سنگى سبز بيافريد كه مسافت آن بمقدار مسافت هفت آسمان بود
وبراى قرار آن سنگ ماهى بيافريد وآن سنگ را بر پشت وى نهاد وباقى اعضاى وى چيزى
بر آن نيست وآن ماهى بر آب است وآب بر باد وباد بر قدرت حقتعالى وبهر صورت معنى شعر آنست
كه چيست مرا كه شما را همه ساكت وصامت مى بينم وهمه شما از عجايب قدرت حقتعالى غافليد وازغرايب
صنع او ساكت وعاجزيد وحال آنكه يكى از عجايب قدرت وغرايب صنع او ماهى است كه مجموع
زمين بلكه ساير آنچه ذكر شد بر پشت آنست **من المغالطات المشهورة** ما استدل

شعر منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام

في طهارة الخمر مغالطة للعلامة استدل بها

به العلامة في المختلف على طهارة الخمر تشحيذا للاذهان واختبارا للطباع وهو ان المسكر لا يجب ازالته
عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما في الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس **واجاب عنه**
بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ فيهما لا بمعنى واحد لانه جعل في الكبرى كيفية
للربط يدل على وثاقته خارجا عن طرفي القضية وفي الصغرى جعل جزء للمحمول اذ المراد ان
المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا اجماعيا وح لا يتحد الوسط فلا انتاج واورد
عليه بان الاجماع الذي ذكر انه في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط ويدل على وثاقته لا ريب
في انه بمنزلة الضرورة التي وقعت جهة للقضية اذ محصل معناه القطع فكانه قيل كل نجس
يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة للقضية الصادقة
اذا جعلت جزء للمحمول يكون القضية صادقة ايض ويكون الجهة ايض هي الضرورة وح يجوز لنا
ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن
قطعا جزء للمحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس قطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب
والبدن بالضرورة ونعبارة اخرى كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او
ضروريا بالضرورة وهي مع الصغرى التي جعل الاجماع فيها ايض جزء للمحمول اي قولنا كل
مسكر ليس بقطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب
ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة
لان شرايط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين ايض وعلى هذا لا
يصح جواب العلامة فالصحيح في الجواب ان يقال ان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة لقضية
صادقة وجعلت جزء للمحمول كانت القضية ايض صادقة مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة
التي من المواد الثلث المقابلة للامكان والامتناع لا القطع المراد ههنا الذي هو لازم للاجماع
لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى
المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند جعله

جزء للمحمول انها صادقة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على الاخرى وتفصيل الكلام
ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته من الضرورة والاكتساب اذا كان جهة لقضية
مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرورة اى بالبداهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل
الضرورة جزء للمحمول وقيل كل اربعة ضرورى الزوجية اى بديهيتها وبعبارة اخرى كل اربعة
زوج زوجية ضرورية اى بديهية فح ان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة
اى المتصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلى اذا ادرك هذه القضية الكلية اى كل اربعة
زوج يحكم حكما بديهيا بها بحيث يسرى الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان
كل اربعة باى وجه تصورت يحكم العقل عليها بالزوجية بديهة فمم والسند ظاهر اذ الدراهم
الاربعة التى فى كيس زيد مثلا اذا لم نعلمها انها اربعة وتصورناها بعنوان انها فى كيس زيد
ولم يحكم عليها بالبديهة انها زوج نعم يحكم عليها فى ضمن الحكم على كل اربعة بانها زوج بالزوجية
ضرورة لان الحكم الضرورى الذى فى هذه القضية اما على الافراد جميعا فمن جملتها
هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسرى الى جميع الافراد على اختلاف الرايين وعلى اى حال
له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم ههنا ليس الا ذلك والسر فيه ان ملاحظة الشئ
بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر فى تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا ان
ابن زيد عالم وجزمنا به لكن لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهده ولم نعرف انه ابن زيد
وح يجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم او نظن انه ليس بعالم لحصول بعض
الامارات مثل ان لا يكون لباسه لباس العلماء فح اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم
الاربعة يجوز ان يحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على اللزوم الذى يجد العقل بين مفهوم
الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها الواقعية بعنوان اخر مثل انه فى
كيس زيد كما ذكرنا فح لا يجب ان يحكم عليها بالزوجية ضرورة اذ لا لزوم بين مفهوم الكائن فى
كيس زيد ومفهوم الزوجية والمحصل انا اذا قلنا الاربعة زوج بالضرورة فان اريد بالضرورة
الضرورة التى هى مقابل الامكان والامتناع فح اما ان يجعل تلك الضرورة جهة للقضية

او يجعل جزء للمحمول حتى يرجع القضية الى قولنا كل اربعة ضرورى الزوجية وعلى التقديرين
يكون القضية صادقة اذ كل اربعة فى الواقع سواء تصورت بخصوصها بان يتصور فرد من
افراد الاربعة او يتصور فى ضمن هذه القضية الكلية اعنى قولنا كل اربعة زوج فان حمل الزوجية
فى هذه القضية على مفهوم الاربعة الكلى فما فى تحت هذا المفهوم الكلى يكون متصورا
بعنوان الاربعة اى كونه اربعة او لم يتصور بعنوان انها اربعة وان كانت فى الواقع اربعة
بل تصورت بعنوان اخر ككونها فى كيس زيد كما تقدم بان يثبت لها الزوجية بالضرورة المقابلة
للامكان والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة جهة للحمل او جزء للمحمول فان كل اربعة واقعية
سواء تصورت بعنوان الاربعة خصوصا او عموما او بعنوان اخر او لم يتصور اصلا يكون الزوجية
لها ثابتة بالضرورة المذكورة على ان يكون جهة للحمل ويكون ضرورية الزوجية ايضا على ان يكون جزء
للمحمول واما لو اريد بالضرورة معنى القطع او الجزم او البداهة او غيرها مما يرجع الى معنى العلم
فح ان جعلت جهة للحمل كانت القضية صادقة سواء كانت الاربعة متصورة بوصف الاربعة
خصوصا او عموما فى ضمن القضية الكلية اعنى قولنا الاربعة زوج او متصورة بعنوان اخر فان
كل الاربعة واقعية يكون حمل الزوجية عليها على البداهة دون الظن والشك وامثالهما الا
ان الاربعة ان كانت قطعية اى متصورة بوصف الاربعة خصوصا او عموما يكون الزوجية
المحمولة عليها بالبديهة والقطع ايضا قطعية وان كانت ظنية او مشكوكة فيها بان لم يتصور بعنوان
الاربعة بل بعنوان اخر بان يتصور الدراهم التى فى كيس زيد مرددة بين كونها اربعة او اكثر او
اقل اما مع ترجيح كونها اربعة او بدونه يكون الزوجية المحمولة عليها على القطع والبداهة
مظنونة او مشكوكة فيها ايضا وان جعلت جزء المحمول حتى يرجع القضية الى قولنا الاربعة
قطعية الزوجية او الاربعة زوج بالزوجية القطعية فلا يكون صادقة على الاطلاق ولا
كاذبة كذلك بل ان كانت الاربعة متصورة بعنوان الاربعة خصوصا او فى ضمن القضية الكلية
حتى يكون الاربعة قطعية وح يكون الزوجية المحمول عليها ايضا قطعية فيكون القضية صادقة
اذ الاربعة القطعية اى المتصورة للعقل بوصف الاربعة خصوصا او عموما يحكم العقل عليها

بالزوجية القطعية واما اذا لم يتصور بعنوان الاربعية بل تصورت بعنوان اخر كما تقدم
فى كونها فى كيس زيد فان القضية ح لا تكون صادقة لان الاربعة وان كانت اربعة واقعية
ولكن لم يتصور للعقل بعنوان الاربعية على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزوجية القطعية بل
الزوجية المحمولة عليها عند العقل يكون على وزان الاربعة فان كانت الاربعة فى كونها اربعة
مظنونة عند العقل يكون الزوجية المحمولة عليه ايض مظنونة وان كانت مشكوكة فيها يكون
الزوجية المحمولة عليه ايضا مظنونة وان كانت مشكوكة فيها يكون الزوجية المحمولة عليها ايضا
مشكوكة واذ تقرر ذلك نقول اذا صدق قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
وكان قولنا بالاجماع جهة للقضية فظاهر ان ليس المراد به الضرورة المقابلة للامكان والامتناع
فالمراد به اما معناه الحقيقى اى حكم كل الامة بان كل نجس يجب ازالته او لازمه اعنى القطع حتى
يكون المراد ان كل نجس يجب ازالته قطعا وعلى التقديرين يكون راجعا الى العلم ولكونه
جهة للقضية يكون القضية صادقة اذ المراد ان كل ما بأى عنوان تصور نجسيته يجب ازالته قطعا بهذا
العنوان فان تصور نجاسته بالقطع يحكم العقل بقطعية وجوب ازالته قطعا وان تصورت
بعنوان الظن يحكم بظنية وجوب ازالته قطعا وان تصورت بعنوان الشك يحكم بمشكوكية وجوب
ازالته قطعا والحاصل ان قيد بالاجماع سواء اريد به معناه الحقيقى او لازمه الذى هو القطع
اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء تصورت النجاسة بعنوان كونها نجسا
على القطع او الظن او الشك واما اذا جعل جزء للمحمول فح ان اريد بالنجس النجس مط حتى
يشمل ما لا يقطع بنجاسته بان يتصور الخمر مثلا من حيث انه ماء للعنب لا من حيث انه نجس اى لم
يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية او مشكوكة فيها حتى يرجع القضية الى قولنا كل نجس
واقعى وان كان نجاسته عند العقل ظنية او مشكوكة فيها قطعى وجوب ازالته فصدقها مم اذ
الشئ الذى لا يقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجوبا قطعيا وهو ظاهر كما
تقدم تفصيله وان اريد به النجس القطعى اى المتصور بنجاسته على القطع حتى يكون المراد
من القضية ان كل نجس قطعى حكم عليه الامة او حصل القطع فى ضمن قضية كل نجس يجب ازالته

بوجوب ازالته فصدق هذه القضية اعنى الكبرى مسلم لكن نقول اى شئ اريد من الصغرى
اعنى قولنا المسكر لا يجب ازالته بالاجماع فان اريد بها ان المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع
على وجوب ازالته فصدقها مسلم لكن ح لا ينتج لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القياس ح ان كل
مسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته وكل نجس حصل الاجماع او القطع فى ضمن
قضية كل نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وظ ان شمول الاجماع لحكم جزئى خاص من حيث العموم
بان ينعقد الاجماع على قضية كلية يندرج تحتها هذا الجزئى من الحكم مغاير لحصول الاجماع
وجوب ازالة كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم حصول الاجماع عليه فى ضمن قضية كل نجس
يجب ازالته فلعل المسكر لنجاسته انعقد الاجماع على وجوب ازالته فى ضمن قضية كل نجس
يجب ازالته فح لا يلزم من المقدمتين عدم كون المسكر نجسا وان اريد بالصغرى ان المسكر لم
يحصل الاجماع على وجوب ازالته مط سواء كان بخصوصه او فى ضمن قضية كل نجس حكم عليه
الامة او حصل القطع بانه يجب ازالته فصدقها مم اذ لعله لنجاسته حكم عليه فى ضمن القضية المذكورة
بوجوب الازالة فان قيل اذا انعقد الاجماع على ان كل نجس يجب ازالته لزم ان يكون وجوب ازالة
كل نجس ضروريا بالضرورة المقابلة للامكان والامتناع ايض وعند هذا تعود الشبهة قلنا ح
وان تصدق ان كل نجس ضرورى وجوب ازالته لكن لا نم انه يصدق ان المسكر ليس ضرورى وجوب
ازالته اذ لعله كان نجسا فى الواقع وكان وجوب ازالته ضروريا وهو ظاهر ومثل هذه الشبهة
يمكن ان يورد فى موارد كثيرة مثلا نقول العالم ليس بحادث بديهة اى ليس بديهى الحدوث و
كل متغير حادث بالبديهة ينتج ان العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفت مفصلا وقد
اجيب عن اصل الشبهة بوجه اخر وهو انا لا نسلم ان كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع
مط بل انما يجب مع العلم بانه نجس اذ النجس ما لم يعلم انه نجس لا يجب ازالته فانا اذا لم نعلم نجاسة
الثوب او البدن لا يجب علينا ازالته اصلا وكذا اذا اصاب ثوبنا شئ ولم نعلم انه اى شئ هو
وكان فى الواقع من النجاسات فلا يجب ازالته وح نقول المسكر ايض اذا علم نجاسته كان يجب ازالته
بالاجماع واورد عليه بانه لا شك ان الاجماع وقع على ان كل نجس يجب ازالته مط ولم يقع على ان المسكر

يجب ازالته وعدم وجوب ازالة النجس ما لم يعلم انه نجس لا ينافي اطلاق الحكم الاول لان هذا انما
يرجع الى وجوب العلم والاول يراد به الوجوب الواقعي كما في جميع الاحكام التي يذكرها الفقهاء
على طريقة المخطئة مثلا يقول الفقيه السورة واجبة في الصلوة اي حكم الله الواقعي هو ذلك
ولا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بان البول يجب ازالته ولا تقييد فيه مطلقا والحاصل
ان هذا الجواب انما نشأ من اشتباه الوجوب الواقعي الكائن في علم الله وحكمه الذي هو مراد
الفقهاء المخطئة فيما يحكمون فيه بالوجوب الذي يرجع الى وجوب العمل وكم ما بينهما من البون
ولا يخفى ما في هذا الجواب والايراد بعد الاحاطة بما قررناه فانه يرد على الجواب انا نلتزم ان الحكم
عليه انما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم النجاسة ولكن نقول مع هذا التقييد وكون ذلك ملحوظا
للفقهاء يكون الاشكال واردا اذ حاصل المقدمتين ح ان كل مسكر معلوم الاسكار لا يجب
ازالته بالاجماع وكل نجس معلوم النجاسة يجب ازالته بالاجماع ينتج ان المسكر المعلوم اسكاره
ليس بنجس معلوم بنجاسته وما ذكره من ان المسكر ايض اذا علم بنجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا
ادري اي مناسبة له في هذا المقام واما الايراد المذكور ففيه انه لا ريب في ان الحكم الذي يثبت لموضوع
يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصافه بعنوان الموضوعية وذلك فرع ان يتصور الحاكم
هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصا او في ضمن قضية كلية ثم يحكم عليه بالحكم واذا لم
يكن متصورا له بهذا العنوان اي عنوان الموضوعية اصلا بل كان متصورا له بعنوان اخر فكيف
يمكن ان يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي لم يتصوره اصلا فاذا قال الفقيه السورة
واجبة في الصلوة او البول يجب ازالته عن الثوب والبدن عندها انما يكون حكمه بوجوب قراءة ما
تصوره بالخصوص او العموم ووجوب ازالة ما تصوره بولا كلا فالحكم انما هو على ما علمه سورة او بولا
باحد الوجهين اذ ما لا يتصور سورة خصوصا او عموما ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان
كونه سورة بالوجوب كذا الحال في البول فانه لو كان بولا في الواقع واعتقد فقيه بالا معنى للحكم
عليه بوجوب الازالة بل ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالة مثل هذا البول الذي
لا نعلم كونه بولا في الواقع واندراجه في حكم الفقيه انما هو لتصوره اياه بولا على العموم فحكمه لا

يتعلق الا بما علمه واعتقده بولا فلو فرض بول يعتقد كونه ماء ويعتقد عدم اندراجه في
حكم الكلي بوجوب ازالة كل بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب الازالة وقد ظهر مما ذكرنا ان دفع
امثال هذه المغالطة وجوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه **ومن المغالطات**
ما ذكروه في بيان وقوع اجتماع النقيضين ويمكن ان يقرر ذلك بوجوه **الاول** قياس
مؤلف من قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق نقيضان
تحقق احدهما وكلما تحقق نقيضان تحقق الاخر ينتج بعض ما تحقق احد النقيضين تحقق الاخر
وهو اجتماع النقيضين وجوابه منع انتاج هذا الضرب من الشكل الثالث كما تقرر في موضعه **الوجه**
الثاني ان هذا الكاتب الاسود قد اجتمع فيه النقيضان اذ الكتابة فرد من اللااسود لصدقه
عليها واتصاف الشيء بالخاص يستلزم اتصافه بالعام فيلزم اتصاف الشيء بالاسود واللااسود
فيلزم اجتماع النقيضين فيه وحله ان في زيد الكاتب الاسود جهتين اتصف باعتبار كل واحد
منهما باحد النقيضين ولا محذور فيه اذ حاصله ان في زيد تحقق شيئان اتصف كل واحد منهما
باحد النقيضين ولا فساد فيه **الوجه الثالث** انا اذا قلنا كلما كانت الثلثة زوجا كانت
عددا وكلما كانت عددا كانت فردا ينتج كلما كانت الثلثة زوجا كانت فردا والجواب منع كبراه
اذ على تقدير فرض زوجية الثلثة في الصغرى كان حاصل الكبرى هكذا كلما كانت الثلثة عددا
زوجا كان فردا وورود المنع عليه ظاهر **مسئلة نحوية** قد وقع الاشكال بين النحاة
في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاسمية مثل زيد ابوك عطوفا وتسميتها بالمؤكدة
لتاكيدها ما يفهم من مضمون الجملة فان الابوة ملزومة للعطوفة فان كل اب يكون رؤفا عطوفا
بولده فذهب سيبويه الى ان العامل مقدر بعد الجملة تقديره زيد ابوك احقه عطوفا يقال
حققت الامر اي تحققته وعرفته اي تحققه واثبته عطوفا ويرد عليه انه لا معنى لقولك تيقنت
الاب وعرفته في حال كونه عطوفا وان اريد ان المعنى اعلمه عطوفا فهو مفعول ثان لا حال
فالتحقيق كما ذهب اليه ابن مالك وتبعه نجم الائمة ان العامل فيه معنى الجملة فان الجملة
وان كان جزءاها جامدين جمودا محضا الا انه يحصل من اسناد احد جزئيها الى الاخر معنى من معاني الفعل

مغالطة في اجتماع النقيضين

مغالطة في تعيين العامل في الحال

الا ترى ان معنى انا زيدا انا كائن زيدا ولذلك لا يتقدم المؤكدة على جزئى الجملة ولا على احدهما
لضعفها فى العمل نظرا الى اخفاء معنى الفعل فيها ومن الاحوال التى جائت غير مشتقة قياسا
الحال الموطئة وهى اسم جامد موصوف بصفة هى الحال فى الحقيقة من مكان الاسم الجامد
وطأ الطريق لما هو حال فى الحقيقة لمجيئه قبلها موصوفا بها وذلك نحو قوله تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا فان قرآنا هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هى الحال
فى الحقيقة اعنى عربيا وانما اتى به حالا لانه وطأ الطريق لمجى الحال فى الحقيقة **قولهم**
اصلاح ذات البين قد اختلفوا فى تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات
فبعضهم قال ان لفظة ذات هنا مقحمة زائدة والغرض من العبارة اصلاح البين اى الافتراق
واصلاح الافتراق ليس الا تبديله بالوصل والالتئام وقيل ان المراد بالبين الوصل وبالذات
النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل فقوله اصلحوا ذات بينكم اى اصلحوا نفس وصلكم
فان فساد الوصل انما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه انما هو برده ويمكن ان يكون المراد
بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة والنفس حتى يكون المراد من اصلاح ذات البين اصلاح
حقيقة الافتراق ونفسه وهو انما يكون بتبديله بالالفة والالتئام وقيل ذات البين كناية
عن الحالة التى بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كناية عن الحالة والبين عبارة
عن بينهما اى بين الاثنين من المذكورين فالالف واللام فيه بدل عن الاضافة وعلى هذا فالمراد
من العبارة اصلاح الحالة بين الرجلين او رجل وزوجته او قبيلتين وقوله اصلحوا ذات بينكم
امر باصلاح الحال التى بينهما اعنى صفة الفساد والاظهر ان البين عبارة عن الافتراق ولفظة ذات
كناية عن الحالة الموجبة له فاضافة الذات الى البين انما هو لايجابها وسببيتها فالمراد من العبارة
اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق ومعنى اصلحوا ذات بينكم اصلحوا الحال الموجبة لافتراقكم
مسئلة بيانية التشبيه الملفوف هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات
اولا ثم بالادات شبه بها ثانيا بان يشبه كل مفرد من المشبهات بمفرد اخر من المشبه بها على الترتيب
كقول امرء القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالى قد

وصف فيه العقاب بكثرة الاصطياد للطيور فذكر ان من كثرة اصطيادها لها اجتمعت لدى
وكرها قلوب كثيرة منها بعضها رطب وبعضها يابس وشبه رطبها بالعناب ويابسها بالحشف البالى
اى ارديء التمر فذكر اولا المشبهين ثم المشبه بهما على طريق العطف فالتشبيه الملفوف انما هو
تشبيه عدة مفردات بعدة مفردات اخر مع تقديم ذكر المشبهات والحق انه ليس فيه تشبيه مركب
مركب كما ظن اى تشبيه حاصل من تشبيه عدة امور باخرى مثلها بان يشبه الهيئة الحاصلة
من الاولى بالهيئة الحاصلة من الثانية كقولهم وكان اجرام النجوم لوامعا درر نثرن على
بساط ازرق اذ ليس لاجتماع المفردات فى التشبيه الملفوف كما عرفت هيئة مخصوصة يعتد بها
ويقصد تشبيهها ولذا قال الشيخ فى اسرار البلاغة ان التشبيه الملفوف انما يستحق الفضيلة
من حيث اختصار اللفظ وحسن الترتيب بذكر المشبهات ثم المشبه بها الا لان للجمع فائدة فى عين
التشبيه **سؤال** شلخ طاح وغادر نشبا **الجواب** التشبيه قد تغير
السؤال رجل مات وترك مالا وتفسير الجواب المال لولده جميعا **معمّا باسم جمال**
ما در ميان مجلس رندان نشسته ايم از صاف درد مجلس باده نشسته ايم ما كه در ميان
مجلس در ايد مجالس ميشود و چون صاف آن كه ميم باشد بجهت انكه دور با الاست و نبود آن كه سين
باشد بجهت انكه در باين است بر ود جمال ميشود **معمّا باسم ملك**
اسم يارم نود واول حرفش نود است طرفينش نود واوسط او ثلث نود نود بودن اسم ملك
ظاهر است و همچنين نود بودن حرف اول آن كه ميم ملفوظى باشد نيز ظاهر و نود بودن طرفين
آن كه ميم و كاف باشد بجهت انكه ميم و كاف شصت است و لفظ نود نيز شصت است زيرا كه نون پنجاه
و واو شش و دال چهار است و لهذا ان كه كاف باشد بيست است و بيست ثلث لفظ نود كه شصت است
و اكر بجاى اخر اوسط باشد مراد لام است كه سى است و سى ثلث نود عددى است **شعر فارسى**
للانورى كمان برى كه ظريفى ولى نميدانى كه پيش مردمان به مي شناسند يعنى خود را
فصيح ميدانى اما نميدانى كه مردم تو را مثل مردم چشم ميدانند كه از مردمى خص نامى اكتفا كرده
و در پهلوى مردمان منشانند كه هر كز نوبت تكلم بتو ندهند و ظرافت را نسبت بنوع تو ندهند

مسئلهٔ عروضیه اگر پرسند که شعر بر چند قسم است گوئیم مجموع شعر بر شش قسم است قصیده وقطعه وغزل وترجیع ومثنوی ورباعی قصیده در لغت فعیل است بمعنی مفعول یعنی مقصود چرا و مقصود شاعر است از ایراد معانی مختلف و نادر اخراوا از برای وحدت است و در اصطلاح عبارتست از جملهٔ از شعر که مطلع داشته باشد واز بیست و یک بیت کمتر نباشد وقطعه در لغت پاره است و در اصطلاح پاره ایست از شعر مشتمل بر التماسات و اقوال متفرق که مطلع نداشته باشد واگر داشته باشد از نوزده بیت بیشتر نباشد وغزل را از مغازله گرفته اند و مغازله عشق بازی باشد با زنان و در اصطلاح جمله ایست از شعر که مطلع داشته باشد و باید که از یازده بیت بیشتر واز هفت بیت کمتر نباشد ترجیع در لغت گردانیدن آواز است و در اصطلاح آنستکه شاعر پنج بیت یا هفت بیت یا نه بیت یا یازده بیت بیک وزن وقافیه وردیفی که خواهد بگوید و بعد از آن بیتی نیز بان قافیه وردیف یا وردیف و همچنین و آن ابیاترا خانه وان بیت یگانه را بند خوانند وآن بیت یگانه گاه باشد که یک بیت باشد بعینه وگاه باشد که مختلف باشد اما در قافیه و ردیف متفق باشند وگاه باشد که در قافیه یا ردیف یا هر دو مختلف باشند واین قسم از شعر را بسبب آن ترجیع خوانند که در هر خانه نوعی گوید و مثنوی آنستکه هر مصراع آنرا قافیه باشد ووجه تسمیه آنستکه در هر شعری قافیه مثنی شده و رباعی در لغت و اصطلاح مشهور است وانچه مذکور شد در تقسیم شش قسم مذکور طریقه ایست که اکثر ارباب عروض آنرا نقل کرده اند و شمس فخری نیز باین نحو بیان نموده و مخفی نیست که بر این تفسیر بعضی مناقشات وارد میباید اول آنکه شعری که مطلع داشته باشد بر یک ردیف و قافیه و بیست بیت باشد داخل هیچیک از اقسام سته نخواهد بود دوم آنکه زیاده نبودن بر یازده بیت و کمتر نبودن از هفت بیت در غزل موافق اصطلاح و استعمال اکثر نیست زیرا که در کلام اکابر شعرا غزل پانزده بیتی و پنج بیتی بسیار است حتی آنکه در کتاب مصادر اللغه گفته است که الغزل والمغازله عشق بازی با زنان کردن و حدیث کردن با ایشان وفی الاصطلاح کلام منظوم ذو مطلع من خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتا علی قافیة واحدة

وتحقیق کلام در اینمقام آنکه همچنانکه مذکور شد بعضی قطعه را اعم از آن میدانند که مطلع داشته باشد یا نداشته باشد لیکن جمعی دیگر از شعرا و ارباب عروض تصریح کرده اند باینکه شرط است در قطعه که مطلع نداشته باشد وظاهر کلام بعضی آنستکه در غزل شرط است که مشتمل باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال وخط و زلف و خال و بیان هجران و وصال زیرا که مغازله عشقبازیست و عشقبازی خالی از امور مذکوره نیست و چون این مذکور شد میگوئیم که شکی نیست که اقسام شعر منحصر است در شش قسم مذکور و امتیاز هر یک از ترجیع و مثنوی و رباعی از یکدیگر و از سه قسم دیگر ظاهر است و اشتباه در تمیز میان آن سه قسم است که عبارتست از قصیده وقطعه وغزل لهذا میگوئیم اگر در قطعه شرط باشد که مطلع نداشته باشد و در غزل شرط باشد که مشتمل بر امور مذکوره باشد امتیاز میان این سه قسم بهم میرسد قطع نظر از تفاوت عدد ابیات والا لابد باید امتیاز بسبب تفاوت در عدد ابیات باشد در میان سه قسم مذکور و شکی نیست که غزل پنج بیت میباشد و پانزده بیت هم میباشد و قصیده باید از بیست یا بیست و یک کمتر نباشد و قطعه باید از نوزده یا بیست بیشتر نباشد **معمّا باسم نقی** لقد لقینا چون بقاعدهٔ تحلیل لام در لقینا مد شود قد قینا میشود و چون بقاعدهٔ مذکوره قد ناکر الف باشد نفی شود یعنی از ناکر الف برداشته شود وبجای آن قی گذاشته شود نقی میشود **معمّا باسم امین** آتشی بیار مراد آنستکه لفظ آت شبیه یا رشود که آخر آن باشد یعنی آخر یار که را است بدل بلفظ آت شود و چون در یار را بدل برات شود یات شود پس از یک یا اراده ام میشود واز یاء دیگر اراده نفس یا میشود و از یاء دیگر اراده حوت میشود زیرا که رقم حوت یاء است و از حوت نون اراده میشود و مجموع ام و یاء و نون امین میشود **مشهور است** که از حضرت امیر المؤمنین صلوات الله وسلامه علیه پرسیدند که در قران مجید بطریق معمّا اسمی بیرون میاید فرمودید در آیهٔ وَمَا مِن دَابَّةٍ اِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا که در سورهٔ هود واقع است اسم هود بطریق معمّا بیرون میاید زیرا که لفظ هو چون اخذ کند و بگیرد ناصیه دابه را که دال باشد هود میشود **مسئلهٔ نحویه** ومن اقسام المنادی المنادی المستغاث وهو المنادی الذی یدخله

معمّا

ایضاً

معمّای قرانی

مسئلهٔ نحویه

لام الاستغاثة ويخفض هذا اللام اى اللام التى يدخله وقت الاستغاثة وهى لام التخصيص
ادخلت على المستغاث دلالة على انه مخصوص من بين امثاله بالدعاء مثل يا القوم للمظلوم ومثل
يا لزيد للمسكين فان قولنا القوم ولزيد منادى مستغاث ادخل عليه اللام لما ذكر وقولنا للمظلوم
وللمسكين مستغاث له والمقصود ادعوا القوم او زيدا المظلوم او المسكين او اخصه بدعوا الاغاثة
وانما فتحت هذه اللام لئلا يلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف المستغاث نحو يا للمظلوم اذا
كان المراد يا القوم للمظلوم فانه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم ان المظلوم فى هذا المقام مستغاث
او مستغاث له ولم يعكس الامر لان المنادى المستغاث واقع موقع كاف الضمير الذى يفتح لام الجر
معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موقع الضمير فان عطف على المستغاث بغير يا
نحو يا لزيد ولعمرو وكسرت لام المعطوف لان الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على
المستغاث فان عطف على المستغاث مع يا فلا بد من فتح لام المعطوف ايضا نحو يا لزيد ويا لعمرو
وانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لان علة بنائه كانت مشابهته للحرف واللام الجارة
من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف فاعرب على ما هو الاصل فيه وقد يقع الواو بين
المستغاث وما هو المستغاث له ظاهرا نحو قول على عليه السلم فى الخطبة الشقشقية فيا لله و
للشورى فالواو اما زائدة او للعطف على محذوف مستغاث له ايضا فالتقدير فى كلامه عليه السلم
هكذا فيا لله لى او لعمر وللشورى ثم منادى التعجب وهو المنادى الذى يدخل عليه لام
التعجب ويخفض به نحو يا للماء ويا للدواهى عند بعضهم من اقسام المنادى المستغاث فلام التعجب هى
لام الاستغاثة فاللام فى يا للماء لام التخصيص ادخلت عليه دلالة على انه مخصوص بالنداء و
الدعاء وكان المتعجب هو الداعى يستغيث بالمتعجب منه وهو الماء ليحضر فيقضى منه التعجب ويتخلص
من حيرة التعجب وذهب جماعة منهم ابن الحاجب فى شرح المفصل الى ان المنادى فى قولهم يا للماء
ويا للدواهى ليس الماء ولا الدواهى بل المنادى محذوف والتقدير يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا
للماء وللدواهى واورد عليه بعضهم بان القول بحذف المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر اذ
معلوم ان لام المنادى لا يكون مكسورا فيظهر من كسرها ان المنادى محذوف لكن لام التعجب

لا يكون مكسورا واما على تقدير فتح اللام كما هو الواقع فمشكل لانتفاء ما يقتضى فتحها اذ
سبب فتح اللام انما هو رفع الالتباس وهو انما يكون اذا دخلت على المنادى كما تقدم فى لام
الاستغاثة ويمكن دفع هذا الايراد بتامل ثم منادى التهديد اى المنادى الذى يدخل عليه لام
التهديد هى لام الاستغاثة ويخفض به نحو يا لزيد لاقتلنك فلا ريب فى انه راجع الى المنادى المستغاث
وان لام التهديد هى لام الاستغاثة ادخلت على المنادى دلالة على اختصاصه بالدعاء وكان
المهدد اسم الفاعل يستغيث بالمهدد اسم المفعول ليحضر فينتقم منه ويستريح من الم خصومته

شعر فارسی

شعر للانوری روزیکه جهان جبهٔ درویش گرفتی   از فضلهٔ زنبور براو دوختمی
جیب   اکنون همه دم منتظرم تا که برآید   شمعی که بهر خانه چراغی دهد از غیب   روزی بد
اینجا بمعنی وقتی است یعنی وقتیکه شب شدی عالم جبهٔ درویشان گرفتی یعنی مثل ایشان
سیاه پوش شدی چنانکه عالم لباس شب را که ساتر بدن درویشان و لباس ایشان است لباس
خود ساختی من از فضلهٔ زنبور که بیان بر آن جبهٔ سیاه میدوختم یعنی از اول شب شمع مومی
برمیافروختم وحال از بی چیزی و پریشانی قدرت برافروختن چراغی ندارم و همه شب
منتظر طلوع آفتاب یا مهتابم که بهر خانه نور او میرسد و میتواند شد که مراد از جبهٔ درویش
آفتاب باشد زیرا که آفتاب لباس درویشان و کرم کنندهٔ ایشانست همچنانکه خاقانی گوید
کرم هنگام درویشی نکوتر زانکه قرص خور   بعریانان دهد زربفت چون بنشیند عریانش
و بنا بر این معنی چنین است که هنگامی که آفتاب طالع بود و محتاج بافروختن شمع نبودم از کثرت
مال و اسباب اسراف میکردم و چراغ میسوختم و الحال از بی چیزی و پریشانی در شب چراغ ضرور
و در کار است و قدرت برافروختن آن ندارم و در بعضی از نسخ در بیت اول بدل گرفتی دریکی
مکتوبست و بنا بر این جامهٔ درویش را روز باید گرفت زیرا که همچنانکه مذکور شد روز بواسطهٔ
آفتاب جامهٔ درویشان و ساتر بدن ایشانست و دریدن جبهٔ درویش که روز باشد کنایه از
طرف شدن آن و داخل شدن شب و توسط و تخلل آن در میان دو روز و محصل معنی آنکه وقتی
که شب شدی و جهان لباس درویشان را بواسطهٔ شب چاك میزدمن از شب جیب بر آن جامه

چاك مبدوختم ودوشنائی افروزد ابواسطه افروختن شمع بروشنائی فرد امتصل میسازم

مغالطه منطقیه

مغالطه منطقیه القائل بان الکروی حمار قائل بانه جسم والقائل بانه جسم صادق ینتج بان القائل بانه حمار صادق والجواب منع الکبری اذ بعض القائل بکونه جسما هو القائل بکونه حمارا ومثله قولنا القائل بان الانسان جماد قائل بانه جسم وکل قائل بانه جسم فهو صادق ینتج القائل بان الانسان جماد صادق

ایضاً

مغالطه اخری الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضاء الطرفين ينتج الطلاق موقوف على رضاء الطرفين والجواب ان معنى الكبرى ان النكاح موقوف على رضاء الطرفين بالنكاح فالنتيجة ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين بالنكاح اى موقوف على ان يرضى الطرفان بالنكاح حتى يقع النكاح فيقع الطلاق فلا ينتج ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين بالطلاق

ایضاً

مغالطه اخرى كلما صدق عليه الانسان يلزم ان يصدق عليه الحيوان وكلما صدق عليه الحيوان لا يلزم ان يصدق عليه الانسان والجواب منع كلية الكبرى اذ بعض ما صدق عليه الحيوان يلزم ان يصدق عليه الانسان اعنى الانسان

بل کلما صدق علیه الانسان لا یلزم ان یصدق علیه الانسان

اشکال حسابی

اشكال حسابى اختلف العلماء فى انه هل للاعداد الصم جذر تحقيقى يتعسر او يتعذر العلم به ام ليس لها جذر تحقيقى اصلا فذهب بعضهم الى عدم استحالة وجود الجذر التحقيقى للاصم بل الحق وجوده له كما يدل عليه قول امير المؤمنين عليه السلام سبحان الذى لا يعلم جذر الاصم الا هو فان ظاهر هذا الكلام ان وجود الجذر التحقيقى امر ثابت واقعى اذ الحق سبحانه انما يعلم ما هو الحق الواقعى دون الباطل الذى لا وجود له وذهب غير واحد من اهل التحقيق الى استحالة وجود الجذر التحقيقى للاصم فى الواقع وبنى عليه كون ما حكى افتراء عليه والظاهر حقية ذلك وعدم وجود جذر تحقيقى للاعداد الصم وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان كل مجذور وبعد مجذور والترتيب ان بعد جذر الاول لجذر الثانى ايضا كالاربعة وستة عشر فان عد الاول للثانى مستلزم لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين والربع فان عد ذلك لهذا مستلزم لعد النصف للواحد والنصف وقد برهن اقليدس فى الشكل الرابع من المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة وبعد تمهيدها نقول يتفرع على هذه المقدمة مقدمة

اخرى بها يثبت المطلوب وهذه المقدمة هى انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثانى فلان مربع الاثنين والنصف مثلا لو كان عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع ضلعه واحد والواحد المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا فبحكم المقدمة الاولى وجب ان يعد الواحد الضلع للاثنين والنصف فيعد الواحد الكسر اى الكل الجزء هف فثبت المقدمة الثانية اعنى استحالة كون مربع كسر مجردا او مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا واذا ثبت ذلك نقول ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا ان له جذرا لا يمكن لنا العلم به كما اشتهر بينهم اذ من ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصحاح المرتبة الى غير النهاية لا ريب فى ان بعضها منطق له جذر تحقيقى وبعضها اصم ليس له جذر تحقيقى فكل عدد صحيح فى سلسلة الاعداد الطبيعية يكون له جذر تحقيقى اى يكون مجذورا لعدد صحيح يكون بعض الاعداد التى فوقه او تحته اصم اى لا يكون له جذر وبعد مضى عدة من الاعداد منه ينتهى الى عدد آخر منطق له جذر تحقيقى و يختلف ذلك بحسب تصاعد الاعداد فثبت ان الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مجذورين من مجذورات الاعداد الطبيعية يكون صما مثلا الاثنان والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة اعنى مربعى الواحد والاثنين اصمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة عشر وغيرها فان شيئا منها لا يمكن ان يكون منطقا مربعا يكون له جذر تحقيقى لان جذره اما ان يكون صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة فلا يكون جذره اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثانى فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثانى اذ كل ما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذرى المربعين اعنى العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح هف واما الثانى والثالث فلانا بينا فى المقدمة الثانية ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان

صحیحین لکن هذه الاعداد صحاح فلا تکون مربعات لهما والتقدیر انهما مربعات لهما هف فقد
ثبت ان الاصم عدیم الجذر راسا الا ان له جذرا لا یمکن استعلامه کما هو المثم فی بعض الالسنه
شعر فارسی للانوری لیکن عجب زخواجه از آن ایدم همی کو بر کدوی خشك
نهد بیت کز قصب این شعر از انوری است که در مذمت یکی از خواجکان در باب کلفته که
کل بوده و مراد انستکه تعجب نیست از اینکه روستائی بر سفره کرد و کز قماش است کدو مینهد
همچنانکه در بیت اول کفته ولکن تعجب در عکس اینمعنی است که خواجه کل بیست کز قماش را
که دستار باشد بر یك کدوی خشك که کدوی سر است مینهد **شعر اخر** شد مصوص
تنم بیکبان زخوردن آن اکر بکوبی من اندر بکم کرفس و سذاب این شعر نیز از انوری است
در مذمت شراب ترشی که شخصی از جهة او فرستاده کفته و مصوص بفتح میم وضم صاد مهمله
در اصطلاح اطبا عبارت از آنست که شکم مرغ را چون دجاجه و کبك و امثال آنها از بقول
بارده با حاره چون کرفس و سذاب پر کنند و در سرکه بجوشانند تا پخته شود پس بیرون آورده
ضبط کنند تا وقت احتیاج بآن و محصل معنی شعر آنکه چون در مصوص وجود بقول ماخوذ معتبر است
و طبخ در سرکه تنها کافی نیست لهذا از خوردن شراب ترشی که تو از جهت من فرستادی من
مصوص نشدم و اکر بدو شکم من همچنانکه در شکم مرغی کرا و را مصوص میکنند بقول مبود من
نیز مصوص میبودم **قال الله تعالی** فی سورة التوبة المنافقون والمنافقون
وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ
نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وقال تعالی بعده بآیات وَالْمُؤْمِنُونَ
وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
وفی الایتین اسولة **احدها** انه ما النکتة فی التعبیر عن المشابهة والمجانسة بین
المنافقین والمنافقات بان بعضهم من بعض وبین المومنین والمومنات بان بعضهم اولیاء بعض
وثانیها انه کیف اسند النسیان الیه سبحانه وهو منزه عنه وثالثها ما الباعث لادخال

السّین فی قوله سیرحمهم الله مع ان المتصف بالصفات المذکورة مرحوم قطعا بلا مهلة وتراخ
ورابعها ان الاوفق فی الایة الثانیة نظرا الی ما سبق ان یقول ان الله غفور رحیم کما وقع فی
نظائرها **والجواب عن الاول** انه تعالی خص المنافقین بالعبارة المذکورة تکذیبا لهم
فی حلفهم السابق فی قوله تعالی ویحلفون بالله انهم لمنکم وتقریرا لقوله سبحانه فاستمتعتم
بخلاقکم کما استمتعوا بخلاقهم وخص المومنین بولایة بعضهم للبعض نظرا الی ان الایمان
امر واحد لیس له طریق مختلفة وشجون متباینة بخلاف النفاق فانه ذو شجون مختلفة وطرق
متکثرة فکل منافق له نوع من النفاق مباین لنوع النفاق الذی علیه المنافق الاخر فکل واحد
واحد من المنافقین فی واد غیر الاودیة التی فیها الاخرون بخلاف الایمان فانه واد واحد
یجتمع فیه المومنون جمیعا والسیر ان الحق کالصراط المستقیم وهو امر واحد لیس فیه
اختلاف بخلاف الباطل فان له طرقا غیر متناهیة وظاهر ان المجتمعین علی امر واحد الطالبین
له یکونون متحدین محبین بعضهم لبعض واما المختلفون فی الطریق وان کانت طرقهم کلها باطلة
لا یکونون مجتمعین علی امر واحد ولا طالبین له بل کل منهم طالب شئ مغایر لما طلبه الاخر ومع
التغایر فی المطلوب واختلافهم فی المحبوب لا یلزم محبة بعضهم لبعض **وعن الثانی** انه من قبیل
قول الله سبحانه اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ومکر الله واکید کیدا **وعن الثالث** ان حق الرحمة والرحمة
الحقیقیة لهم انما یکون فی الاخرة ولذا ادخل السین اشعارا بانهم اذا ماتوا ابشملهم الرحمة الکاملة
الالهیة **وعن الرابع** ان العدول فی امثال المقام مما یقتضیه الظاهر وسوق الکلام اعنی
الوصف بالرحمة والغفران الی مثل العزة والغلبة والحکمة للتنبیه علی انهم مع استحقاقهم
الرحمة یصل الیهم الرحمة من الله تعالی قطعا ولا یمنعه مانع لانه عزیز غالب علی کل شئ لا یقاومه
شئ ولا یصده شئ عما یریده وعلی ان افعاله لا تخلوا عن حکمة ومصلحة فلا یعذب الا العاصی
ولا یرحم الا المطیع فلا یظن ظان ان عبادة المومن یبقی بغیر اجر اذ ذلك مخالف للحکمة والمصلحة
مسئلة امتحانیة ان قیل لو فرض شخص علی القمر هل یتحقق بالنسبة الیه
الاشکال البدریة والهلالیة والخسوف والکسوف قلنا نعم کما ان جرم القمر یقبل ضوء الشمس

لكثافته وينعكس عنه لصقالتها كالارض يقبل ضوئها لكثافتها وينعكس عنها لصقالتها
لامخالطة الماء باكثرها وصيرورتها معها ككرة واحدة فاذا لو فرض شخص على القمر يكون الارض
بالقياس اليه كالقمر بالنسبة الينا وبحركة القمر حول الارض يتخيل انها متحركة حوله ويشاهد
الاشكال الاهلالية والبدرية وغيرها فى مدة شهر لكن اذا كان لنا بدر كان له محاق واذا كان
لنا خسوف كان له كسوف لوقوع اشعة بصره داخل مخروط ظل الارض ومنعه اياها عن وقوعها
على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر وقوع شعاع الشمس على الارض الا ان
خسوفه لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف ويكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر
مكث الخسوف ولان بعض وجه الارض يابس فلا ينعكس عنه النور بالتساوى فكما ترى على وجه
القمر المحو يرى على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالا لكن يتصور هذه الاوضاع
بعد الفكر على تخيل اى وضع اراد بسهولة **فائدة نحوية** الجمل الواقعة فى كلامهم ست
عشر جملة ثمانية منها لها محل من الاعراب الاولى الوصفية نحو مررت برجل ابوه قائم والثانية
الحالية مثل جاء زيد يضحك الثالثة الخبرية مثل زيد ابوه منطلق الرابعة المضاف اليها
مثل يوم ينفع الصادقين صدقهم الخامسة المحكية لقول مثل قلت زيد عالم السادسة
المعلق منها العامل مثل علمت لزيد منطلق وعلمت لزيد منطلق السابعة والثامنة
الشرطية والجزائية مثل ان قام زيد قام عمرو فان لفظة ان لكونها عاملة بجزم كلا من جملتى
الشرطية والجزائية وثمانية منها لا محل لها من الاعراب اولها الصلة مثل جائنى زيد
الذى هو قائم وثانيتها المبتدئة مثل زيد قائم وثالثتها الواقعة فى اليمين مثل والله
ان زيدا قائم ورابعتها المفسرة مثل زيدا ضربته وخامستها التى هى الحشو مثل قول الشاعر
ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعى الى ترجمان وسادستها التى فى التحضيض مثل
هلا زيد ضربته وسابعتها وثامنتها التى فى الشرط والجواب مثل اذا قام زيد قام عمرو
ونظر الى ان لفظة اذا ليست من العوامل وانما هى لمجرد التوقيت فلا يعمل فيما بعدها من الشرط
والجواب وقد نظم بعض العلماء هذه الجمل الستة عشر فى ابيات وهى هذه

فائدة نحوية

وخذ جملا

وخذ جملا ستا وعشرا ونصفها | لها موضع الاعراب جاء مبينا
فوصفية حالية خبرية | مضافا اليها احك بالقول تغلنا
كذلك فى التعليق والشرط والجزا | اذا عامل يأتى بلا عمل هنا
وفى غير هذا لا محل لها كما | اتت صلة مبدوة بتراك المنى
وفى الشرط لا يعمل كذاك جوابه | جواب يمين فادره فاتك العنا
مفسرة ايضا وحشوا كذا اتت | كذلك فى التحضيض نلت به الغنى

فائدة اخرى افعال القلوب يرد عليها كل من التعليق والالغاء والتعليق هو
ترك العمل فى اللفظ دون المعنى لاجل مانع هو لام التعليق وبحسب المعنى يكون الاسم الذى بعد
الفعل معمولا له لكونه فى موضع النصب ولو عطفت على معموله جملة اخرى لكان جزءاها منصوبين
مثل ظننت لزيد قائم وعمرا منطلقا والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظا ومعنى والتعليق يحصل
بدخول اللام واما الالغاء فهو يحصل بدخول افعال القلوب فى وسط الكلام او لحوقه مثل زيد
ظننت قائم وزيد قائم ظننت وفى الصورتين اى صورتى التوسط والتاخير كما يجوز الالغاء
يجوز الاعمال ايضا بان يقال زيدا ظننت قائما وزيدا قائما ظننت ومخفى نماند كه هرگاه افعال
مقدم باشند الغاء جايز نيست وهرجا كه موضعى باشد كه باوجود تقدم افعال موهم الغاء باشد
بايد ضمير شان مقدر باشد كه مفعول اول باشد وما بقى مفعول ثانى يا بايد لام ابتدا مقدر
كه تعليق باشد نه الغاء مثال اول نحو ما اخال لدينا منك تحويل كه تقديرش چنين است كه انه
اخاله الخ ومثال ثانى نحو انى وجدت ملاك الشيمة الادب كه باين تقدير است انى وجدت
لملاك الشيمة الادب **شبهة عقلية** المشهور ان اجتماع الشيئين فى مكان
واحد محال وفى زمان واحد جايز واورد عليه بان استحالة اجتماع الشيئين فى مكان واحد انما هو
مع وحدة الزمان اذ اجتماعهما فى زمانين جايز وهذا ات فى الزمان ايضا اذ اجتماعهما فى زمان
واحد مع وحدة المكان محال وانما يجوز اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان
والزمان فى جواز اجتماع الشيئين فى كل منهما مع تعدد الاخر واستحالته مع وحدته والجواب

فائدة اخرى

شبهة عقلية

ان

ان اجتماع شيئين فى مكان واحد انما يستحيل لاجل وحدة المكان فى ذاته من دون مدخلية
للزمان وحدة وتعددا لان اجتماعهما فيه يوجب تداخل الاجسام وهو فى ذاته ممتنع سواء تعدد الزمان
او اتحد فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظرا الى انه يلزم عدم الاجتماع فى مكان
واحد وعدم تحقق التداخل ولم يرد ذلك فى ذاته علة لعدم الاستحالة فاجتماع الشيئين فى
مكان واحد انما يستحيل لذاته واقتضائه ذلك فى نفسه واما استحالة هذا الاجتماع فى زمان
واحد فليس لكون وحدة الزمان علة لذلك وانما يلزمه الاستحالة اذا ادى الى الاجتماع فى
مكان واحد حتى لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع فى مكان واحد لكان ممتنعا ايضا ولو
لكن لاستلزامه رفع الاجتماع فى مكان واحد يلزمه عدم الاستحالة والحاصل ان العلة للاستحالة
فى ذاته انما هو الاجتماع فى مكان واحد والاستحالة فى الاجتماع فى زمان واحد انما هو لاجل كونه
لازما للاجتماع فى مكان واحد فالوحدة المكانية علة بالذات والزمانية لازم العلة فظهر الفرق

شعر فارسى برستوران واقربات مدام كاه كهتابا دو جو كشكاب كهتا كاه
دودى است كه بان علاج اسپى كنند كه او را مرضى عارض شده باشد يعنى بدو آن كاهدود آن را
معالجه كنند وكشكاب آش جو و امثال آنست كه از براى بيمار پزند واين شعر را شاعر در مذمت شخصى
كفته كه از آن كاه وجو خواهش كرده وا از براى نفرستاده ومحصل معنى آنكه چون كاه وجو را بجهت
من نفرستادى كاه زاد در بيمارى ستوران بكاهدود صرف كنى وجو را در بيمارى خويشان بكشكاب

شعر آخر اى بتو مخصوص اعجاز سخن چون بوتر اى وتر در معنى قنوت مراد آنست
كه اى آنكه در معنى وتر و يكتائى اعجاز سخن مخصوص است بتو همچنانكه قنوت مخصوص است
بنماز وتر واين بنا بر مذهب ابو حنيفه است كه ميكويد قنوت مخصوص است بنماز وتر و وتر در
نزد او سه ركعت است كه ميكويد در ركعت آخر بايد قنوت خواند **شعر آخر**
اكنون كه بر كشاد فلك از مسام سنك پيكان بادر اكند تير آرش است آرش بمد الف
وفتح راء مهمله نام سلاح دار پادشاه ايرانست كه در وقت مصالحه با افراسياب تيرى مجوف
ساخته ميان او را از زيبق پر كرده وبعاونت آفتاب از آمل بمرو رسانيد ومراد اينست كه الحال

شعر فارسى

ايضا

كه فلك تير بادرا از كمان خود كشاده بود پيكان آن تير از مسام سنك بسبكى وتيزى تير
آرش كذر ميكند پس مراد از آنچه كفته است كه بر كشاد فلك تير باد را پس لفظ تير باد در كلام
مقدر است **قد شاع قولهم للمتردد انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى**
وعليه اشكال مشهور وهو ان المتردد هو الذى يقدم رجلا ويؤخر تلك الرجل التى قدمها بعينها
لا رجلا اخرى فهو يخطو خطوة الى قدام وخطوة الى الخلف والخطوتان من رجل واحدة واجاب
عنه التفتازانى فى شرح المفتاح بان المراد بالرجل الخطوة بناء على ما مر فى تقرير الاشكال
من ان المتردد يخطو خطوة الى القدام وخطوة الى الخلف واعترض عليه بعض المحشين بان المراد بالقدام
قدام الشخص المتردد فيكون الخلف الواقع فى مقابلة خلفه ايضا ومن البين ان هذا ليس هيئة المتردد
وفيه ان غرض التفتازانى انه اذا ذهب المتردد يخطو خطوة الى قدامه ثم يرجع الى الموضع الاول
يصدق عليه انه يخطو خطوة الى قدامه وخطوة الى خلفه فان الموضع الاول خلف بالنظر الى الحالة
التى عند الخطوة الاولى بل لك ان تقول ان مراده بالقدام قدام القدم فيكون الخلف ايضا الواقع فى مقابلته
خلفها ايضا ومن البين ان هذه هيئة المتردد فظهر ان توجيه المحقق التفتازانى صحيح وذكر
السيد الشريف فى دفع الاشكال وجها آخر وهو ان المراد بالرجل الاخرى الرجل التى قدمها اولا
وانما جعلها رجلا اخرى لانها من حيث اخرت مغايرة لها من حيث قدمت ولا يخفى ما فيه من البعد
والمخالفة للظاهر وقال الجلبى فى حاشيته ان اخرى صفة تارة لا صفة خطوة ولا رجلا والمعنى يقدم رجلا
تارة ويؤخرها تارة اخرى فيتحد متعلق التقديم والتاخير وفيه ان جعل اخرى صفة تارة خلاف الظاهر
المتبادر من وجهين احدهما لاجل تقديم رجلا ووقوعه مفعولا لتقدم فان المتبادر حينئذ كون اخرى
صفة لرجل محذوف اقيمت هى مقامها مفعولا لتؤخر واخرهما لان تارة غير مذكور اصلا فتقديرها
مرتين خلاف الظاهر على ان مفعول تؤخر محذوف حينئذ من غير نائب لفظة اخرى مقامه ويشتد
الكلام بذلك اغلاقا وقد ظهر بذلك ان الاظهر من الاجوبة الثلثة هو جواب الشارح التفتازانى
الا انه اورد عليه وعلى الجوابين الاخيرين ان ما روى من تتمة هذا المثل يدل على بطلان هذه
الاجوبة وهو قول الوليد بعد قوله المذكور اعتمد على ايتهما شئت فان لفظ الاعتماد وايتهما

كلام شائع عليه اشكال

آية فيها سؤال

يدل على ان الرجل الاخرى غير الاولى ويمكن الدفع عن جواب التفتازانی بسهولة كما يخفى
قال الله سبحانه فی سورة النساء ومن اصدق من الله حديثا وفيه سؤال وهو
ان صيغة افعل تدل على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صدق ولكن قول الله اصدق
مع انه لا تفاوت بين الصدقين فی كون كل منهما صدقا كما فی القول والعلم فلا يقال هذا القول اصدق او
وهذا العلم اعلم فكذلك لا يقال هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة عن الاخبار المطابق للواقع
ومتى تثبت المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان وجوابه ان اصدق هنا صفة للقائل لا للقول
بناء على ان التميز اعنی حديثا انما هو تميز عن الفاعل ولا ريب فی ان القائلين يتفاوتان فی الواقع
ونفس الامر وان تساويا فی قضية واحدة اخبراهما وكان كل منهما صادقا فيهما والحاصل ان هذا
استفهام انكاری معناه النفی كما فی قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله ای لا احد يغفرها
الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من الله فی حديثه فيكون ترجيحا للمحدث على المحدث فی الصدق
لا ترجيحا لاحد الصدقين على الاخر فی كونه صدقا ولا شك انه لا احد اصدق فی حديثه من الله
لان غيره يجوز عليه غير الصدق عقلا ويقع ايضا من اكثر الناس ولو نادرا والله تعالى منزه عن ذلك

مسئلة حكمية

مسئلة ان قيل ما السبب الحكمی فی ان السمك يعيش فی الماء واذا خرج منه الى الهواء
هلك قلنا السبب فی ذلك ان قلب السمك بارد جدا ولذلك يكفيه تنفس يسير يجتذب به
من المجاری الضيقة هنا قليلا من الهواء الذی احتبس فی بواطن الماء اذ لو تنفس كما يتنفس سائر
الحيوانات باستنشاق الهواء ازداد قلبه برودة وهلك فهو ما دام فی الماء لكون الماء غليظا
وعدم وجود هواء كثير فيه لا يصل الى قلبه فی تلك المجاری الضيقة الا شیء يسير من الهواء اذ
الماء لغلظته لا يدخل فی تلك المجاری الضيقة وما ترى من دخول الماء فی فمه وانفه وخروجه
منه انما يدخل فی احدهما ويخرج من الاخر وان ذلك انما هو فی حلقه ومجری بطنه فيدخل
الماء فيه ويخرج منه لا من مجری التنفس والهواء لقلته فی الماء لا يدخل فی مجری تنفسه الا شیء
يسير واما اذا خرج من الماء الى الهواء لكثرة الهواء فيه مع لطافته يدخل منه فی مجری تنفسه

ايضا

شیء كثير فيبرد قلبه بردا مفرطا فيتلف **مسئلة اخرى** ما السبب الطبی فی ان من به عطش

اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخله قلنا سببه ان من به عطش
يكون بدنه يابسا يجذب الرطوبة الى الباطن من المسام الخفية ومن لا عطش به يكون بدنه رطبا

شعر فارسی

يتفرغ الرطوبة بالعرق فيعطش به **شعر فارسی** مرا ز ياس تو بود انكه بچشم
ستم در شد وچون دست يافت پای برادر شكست برادر مرگ خوابست كما قيل النوم اخو
الموت يعنی از ترس تو مرا در چشم ستم رفت يعنی ستم از ميان مردم بر طرف شد وچون مرگ صحبت
يافت پای برادر خود را يعنی خواب را شكست كه خواب در انجا بماند وبيرون نرود تا ستم هميشه در خواب

ايضا

مرگ باشد ودر بعض نسخ بدل ستم عدو مكتوبست ودر اين هنگام محصل معنی انكه عدو مرد وبمرگ
بخواب گرد **شعر اخر** كو هر خنجرش شد لعل بجون گفتنی لعب هوا بر سراب اخكر
آذر شكست لعب بضم لام بازی كردن اخكر بفتح همزه وكاف فارسی انگشت افروخته در اين بيت
تشبيه خنجر بسراب وقطرات خون بپارهای اخكر شد يعنی خنجر بخون سرخ شد چنانكه پنداشتی

آية فيها سؤال

گر هوا بحيله وبازی در سراب خنجر بعوض آب آتش خون پيمود **قال الله تعالى**
فی سورة النساء واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى
اولی الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان
الا قليلا وفيه سؤال وهو انه استثنى القليل على تقدير عدم الفضل والرحمة مع انه لو انتفى الفضل
والرحمة والهداية والعصمة لاتبع الكل الشيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء هنا
واجاب عنه بعضهم بان الاستثناء راجع الى ما تقدم والتقدير اذاعوا به الا قليلا
وقيل المعنى لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا وقيل المراد ولولا فضل الله عليكم بارسال
الرسل لاتبعتم الشيطان فی الكفر والضلال الا قليلا منهم كانوا اهتدوا بعقولهم الى معرفة
الله وتوحيده كقس بن ساعدة وورقة بن نوفل ونحوهما قبل بعثة النبی صلى الله عليه وآله وقد
يقال ان هذه الاية يقتضی وجود فضله ورحمته المانع من اتباع اكثر الناس للشيطان مع ان
الواقع خلافه فان اكثر الناس كفرة يوثن قوم الاسلام فی الكفر كالشعرة البيضاء فی الثور
الاسود **والجواب** ان الخطاب فی هذه الاية للمؤمنين خاصة لا لكل الناس لانه اذا كان الخطاب

خالصا للمؤمنين فما معنى الاستثناء فانه اذا كان المراد به اتباعه فيما يدعوا اليه ويوسوس من المعاصي
فجميع المؤمنين متبعون له في ذلك ولو كان في العمر مرة واحدة وان كان المراد به دعاؤه الى الكفر
فاحد من المؤمنين لم يتبعه في الكفر والا لم يكن مؤمنا لانا نقول معناه ولولا فضل الله عليكم
ورحمته بالهداية والرسول ايها المؤمنون لاتبعتم الشيطان في الكفر وعبادة الاصنام وغير
ذلك الا قليلا منكم كقس واضرابه فانهم لولا الفضل والرحمة بالرسول ثم لما اتبعوا الشيطان
بفضل ورحمة خصهم الله تعالى بهما بغير ارسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور البصيرة على انه
لو كان المراد الاتباع فيما يدعوا اليه من المعاصي ليمكن الجواب ايضا بان الائمة المعصومين عليهم السلم
لم يتبعوه في المعاصي صغيرة او كبيرة ولا مرة واحدة في جميع العمر مع انهم من المؤمنين بل ائمتهم

في عدد ايام الحيض

روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلم انه قال اكثر ما يكون
الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة **اقول** المعنى ان اكثر عادات النساء ثمانية لا انها
اكثر ايام الحيض كما فهمه الشيخ وقال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم حمله على محمل بعيد
فالاولى ما ذكرناه ثم ترك التاء في قوله ثمان باعتبار الليالي **مسئلة طبية**

مسئلة طبية

اجمع الاطباء على ان القلب اول عضو يتكون واخر عضو يسكن وفيه ان القلب عضو لحمي و
الاعضاء اللحمية كما اعترفوا به متاخرة عن الاعضاء المتكونة عن المني كالعظم والغضروف وغيرها
وبين كلاميهما تدافع وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان المراد من قولهم ان القلب اول عضو
يتكون هو انه اول عضو لحمي يتكون لا اول عضو مطلقا وفيه انهم صرحوا بتقدمه على جميع الاعضاء في
التكون **الثاني** انه فرق بين العضو اللحمي واللحم والذي يتكون من الدم هو اللحم لا العضو
اللحمي والقلب عضو لحمي يتكون من المني لا من الدم ثم تتزايد اجزاؤه بالدم فينقلب لونه على لون المني
فينسب الى اللحم من جهة لونه من غير ان يسمى لحما وفيه ان الشيخ قد صرح في تشريح القلب بانه
مخلوق من لحم قوي ليكون ابعد من الافات وايضا يلزم على الجواب المذكور ان يكون في الاعضاء
البسيطة عضو لحمي لا يكون لحما وهذا مما لم يقل به احد **الثالث** ان اول عضو يتكون
ليس هو القلب على الهيئة التي عليها الان بل ما يتكون اولا هو فضاء القلب الذي يتكون في وسط

المني ويكون خزانة للروح ثم يتكون لحمه من اول ما ينصب اليه من دم القلب فالمراد بالقلب في قولهم
انه اول ما يتكون هو فضاء القلب الذي هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الاصوب
فان القياس والاعتبار وان اقتضى حدوث الاعضاء المتكونة من المني اولا لانه اصل المتقدم
الا ان القلب لما كان مجمعا ومنبعا للروح الحيواني وكان اللازم تكونه في وسط المني ليكون
خزانة للروح فلا بد ان يرتسم في وسط هيئته وفضائه ويصير باقي اجزاء المني اعضاء تتكون منه
اعني العظام والغضروف والعصب وغيرها ولذا يرتسم اولا في وسط المني نقطة سوداء صنوبرية هي
رسم القلب وفضائه ثم تتكون الاعضاء الحادثة من المني ثم يتكون لحم القلب من اول ما ينصب

آية فيها سؤال

من دم القلب **قوله تعالى** وَإِنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ان قيل ما السبب في
الاتيان بصيغة المبالغة فان ظلاما صيغة مبالغة في الظلم ولا يلزم من نفي الظلام نفي الظالم
بل العكس فهلا قال ليس بظالم ليكون ابلغ في نفي الظلم عن ذاته تعالى قلنا السبب في ذلك ان
صيغة المبالغة انما جيء بها لكثرة العبيد لا لكثرة الظلم في نفسه فان الظالم على الجمع الكثير
يكون كثير الظلم نظرا الى كثرة المظلومين فيصح الاتيان بصيغة المبالغة الدالة على كثرة افراد
الظلم نظرا الى كثرة افراد المظلوم فمن كانت عبيده كثيرة فان كان يظلم الكل فالانسب به اسم الظلام دون
الظالم فاذا لم يكن ظالما لشيء منهم فاللازم نفي الظلام عنه اذ لو فرض صدور الظلم منه لكان ظلاما لا
ظالما واذا افرد المفعول لا يؤتى بصيغة المبالغة ومع كونه جميعا يؤتى بها كقوله تعالى عالم
الغيب وعلام الغيوب وقولهم زيد ظالم لعبده وزيد ظلام لعبيده والحاصل ان صيغة المبالغة هنا
لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ فان التشديد انما هو
لكثرة الفاعلين لا لتكرار الفعل وقيل السبب في ذلك ان العذاب من عظيم القدر كثير العدل اقبح
وافحش واشد من ظلم من ليس عظيم القدر كثير العدل فيطلق عليه اسم الظلام باعتبار زيادة قبح
الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم المبالغة هنا لزيادة صفة الفعل لا اصل الفعل بمعنى
ان الظلم لو صدر منه تعالى لكان ظلم واحد منه اعظم من الف ظلم صدر من عبيده باعتبار زيادة قبحه
فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظلام عليه فمع عدم صدوره يجب نفيه ايضا عنه ومن هذا

العقيل ما قيل ان المراد بالانسان في قوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان انه
كان ظلوما جهولا هو آدم ع وانما وصفه بصيغة المبالغة الدالة على تكرر الظلم والجهل عنه مع
كونه معصوما نظرا الى انه لما كان رفيع المحل عظيم الشان كان ظلمه وجهله اقبح وافحش فقام

حديث فيه ابهام

عظم الوصف مقام الكثرة **خبر نبوي فيه ابهام** كل ما زاد تركه جودة
فهو خمر ويمكن ان يوجه بوجهين احدهما ان كل شيء ازداد تركه بعد الاعتياد بتناوله
جودة وكمالا للعقل فهو خمر وتوضيحه ان من تناول شيئا يكون عقله بعد تناوله على حال
من القوة والضعف والصحة والاختلال فاذا ترك تناول ذلك الشيء فاذا ازداد عقله جودة
وكمالا ظهر ان هذا الشيء مما يخمر عقله ويستره فالمراد بيان ان كل مسكر خمر نظرا الى ان
ترك تناوله يزيد العقل جودة وكمالا وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله رخص للناس
ان يلقوا شيئا من التمر في الماء ليقل ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقي تمرا اكثر في الماء يابقائه
فيه مدة حتى ينقلب نبيذا وكان هذا هو الباعث لتجويز بعض العامة شرب النبيذ فالنبي ص
منعهم عن زيادة الابقاء حذرا عن صيرورته خمرا فالمراد ان بقاء التمر ينبغي ان يكون بقدر
يحلو به الماء ويحصل له جودة فاذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن

آية فيها سؤالات

المائية فهو خمر فالترك على هذا بمعنى الابقاء **قال الله تعالى** في سورة الاسرى
وَمَا مَنَعَنَا اَنْ نُرْسِلَ بِالْاٰيَاتِ اِلَّا اَنْ كَذَّبَ بِهَا الْاَوَّلُوْنَ وَاٰتَيْنَا ثَمُوْدَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً
فَظَلَمُوْا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْاٰيَاتِ اِلَّا تَخْوِيْفًا وفيه اسولة **الاول** انه تع كيف يمنعه تكذيب
الامم الماضية من ارسال الايات مع انه لا يمنعه تكذيبهم وان لم يرده كان وجود تكذيبهم وعدمه
سواء وكان عدم الارسال لعدم الارادة لا للتكذيب **وجوابه** انه لا ريب في ان
ترتب الفساد من موانع ارادة الفعل فاذا كان ارساله تعالى الايات مما يترتب عليه التكذيب
فاي مانع من ان يق هذه المفسدة مانعة من ارادة الله تعالى للارسال فالمانع مانع من
ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور **الثاني** ان الارسال يتعدى بنفسه كما
قال الله تع انا ارسلنا نوحا الى قومه فاي حاجة الى الباء **وجوابه** ان الباء لتعدية

الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محذوف وهو الرسول وتقديره وما منعنا
ان نرسل الرسول بالايات والارسال يتعدى بنفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به وبالى
الى المرسل اليه كما قال الله تعالى وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰى بِاٰيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِيْنٍ اِلٰى فِرْعَوْنَ
وَمَلَائِهِ **الثالث** ان المراد بالايات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله صلى الله
عليه وآله من جعل الصفا ذهبا وازالة جبال مكة ليتمكنوا من الزراعة وانزال الكتاب مكتوبا
من السماء ونحو ذلك وهذه الايات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كذبوها
وجوابه ان الضمير في قوله تع راجع الى نفس الايات المقترحة لا الى هذه الايات المقترحة
وكانه قال وما منعنا ان نرسل بالايات التي اقترحها اهل مكة الا تكذيب من قبلهم بما نزلت
اليهم من الايات المقترحة كالمائدة والناقة ونحوهما مما اقترحه الاولون **الرابع** ان تكذيب
الاولين لا يمنع ارسالها على الاخرين لجواز ان يكذب بها الاخرون **وجوابه** ان سنة الله
تعالى في عباده ان من اقترح على الانبياء اية واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله
تعالى لم يرد اهلاك اهل مكة لانه علم ان اولادهم يؤمنون فلو ارسل بالايات التي اقترحوها فلم
يؤمنوا لاهلكهم نظرا الى السنة الجارية مع ان حكمته اقتضت عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها فمعنى
الاية وما منعنا ان نرسل بالايات المقترحة عليك الا ان كذب الاولون بالايات المقترحة فيهلكوا
مع ان الحكمة تقتضي عدم اهلاكهم **الخامس** اي مناسبة بين صدر الاية وهو وما منعنا الخ
وبين قوله بعدها وَاٰتَيْنَا ثَمُوْدَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً الاية حتى صدرت بها **وجوابه**
انه لما اخبر ان الاولين كذبوا بالايات المقترحة عين واحدة منها وهي ناقة صالح ع نظرا الى ان
اثار ديارهم المهلكة كانت باقية قريبة من مكة يبصرها صادرهم وواردهم **السادس**
ما معنى وصف الناقة بالابصار وما مدخليته ههنا **وجوابه** ان معنى مبصرة دالة
لان الدليل هاد ومرشد وقيل مبصرة ههنا بمعنى مبصر بها كما يق ليل نائم ونهار صائم
اي ينام فيه ويصام فيه وقيل انها بمعنى مبصرة اي انها بصرت الناس صحة نبوة صالح ع ولعضد
هذا قراءة من قرء مبصرة بفتح الميم والصاد اي تبصرة والاظهر انها صفة لاية محذوف تقديره

وآتينا ثمود الناقة آية مبصرة اى مضيئة بينة **السابع** ان الظلم يتعدى بنفسه كما قال
الله تعالى ومن يعمل سوءً او يظلم نفسه فاى حاجة الى الباء وهلا قال ظلموها اى بالعقر والقتل
وجوابه ان الباء ليس لتعدية الظلم حتى يكون المراد انهم ظلموا الناقة بل المراد ظلموا
انفسهم بقتلها او بسببها وقيل الظلم هنا بمعنى الكفر فمعناه نكفروا بها فلما ضمن الظلم معنى الكفر
عدا تعديته **الثامن** ان قوله تعم وما نرسل بالآيات الا تخويفا يدل على حصول الارسال
بها وقوله تعالى وما منعنا يدل على عدمه فكيف التوفيق **وجوابه** ان المراد بالآيات ثانيا
هى الغور والدلالات والانذارات لا الآيات التى اقترحها اهل مكة فلا تناقض **قوله تعم**
لانتم اشد رهبة فى صدورهم من الله ضمير الغائب اما للمنافقين او اليهود على اختلاف
القولين وقوله رهبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى انتم اشد مرهوبية فى صدورهم من الله اى
انكم فى صدورهم اهيب من الله فيها وحاصله ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم
من الله تعالى ونظيره ما يقال زيد اشد ضربا فى الدار من عمرو اى اشد مضروبية والمصدر بمعنى
المفعول كثير شائع فى كلامهم **مسئلة طبية** عرف النبض تارة بانه حركة من
اوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم واخرى بانه حركة وضعية
للشرايين قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم واخراج فضلاته والاول لاكثر الاطباء والثانى
لصاحب الاسباب وبعض اخر ومآلهما واحد الا ان المصرح به فى الثانى كون النبض حركة وضعية
وفى الاول لا تعرض لنحو الحركة وقد اختلف الاطباء فى ان حركة النبض من اى حركة فذهب القرشى
وبعض اخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جمهور
الاطباء الى انه حركة مكانية ولذا عرفه جماعة منهم بانه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه
حركة كمية استدل الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة فى الكيف ولا فى الكم وهو ظاهر ولا فى
المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة المكانية وهو المتحرك فى الاين لا بد ان يخرج عند حركته من
مكانه والشريان عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسع عند الانبساط
ويتضيق عند الانقباض اذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر

بيان آية

مسئلة طبية

من الجسم المحوى وظاهر ان الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن فى طرف
من الاطراف بل السطح المحيط به متحد باق بحاله كما كان وانما يتضيق ويتسع السطح المحيط به من فوقه
بالانقباض والانبساط فاذن ليست حركة النبض مكانية فبقى ان يكون وضعية اذ الشريان اذا
انبسط بعد انقباضه او انقبض بعد انبساطه لم يتغير فيه الا نسبة اجزائه بعضها الى بعض
بالقرب والبعد وهذا هو المراد بالوضع ههنا **واحتج** الفرقة الثانية بان الحركة الاينية
التى هى يتبدل بها اين المتحرك بان يكون فى كل آن فى اين اخر وحركة النبض كذلك اذ اين العرق
يتبدل عند الانبساط والانقباض **واستدل** الفرقة الثالثة بان الشريان يتخلخل
عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اعنى التخلخل والتكاثف يلزمهما اختلاف
الاين فيكون هناك حركتان حركة فى الاين اى فى المكان وحركة فى الكم لكن الطبيب انما يعتبر
الحركة الاينية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط و
الانقباض لا يخلو عن التخلخل والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان يحصل الانتفاش والاندماج
من دون مداخلة شئ من الخارج وخروجه او غير حقيقيين بان يحصلا مع دخول جسم من الخارج فى
التخلخل وخروجه فى التكاثف لا يخلو من الحركة فى الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة
الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كليا على كون المكان هو
البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلخل والتكاثف
والانبساط والانقباض والانتفاش والاندماج وغير ذلك من امثال هذه العبارات الراجعة
الى معنى واحد واما على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوى كما ذهب اليه المشاؤن فثبوت الاستلزام فى اكثر الموارد التخلخل والتكاثف ايضا
مما لا ريب فيه اذ يتبدل السطح المذكور فى اكثر امثلتهما مما لا يمكن انكاره نعم تبدله فى خصوص
حركة النبض محل تامل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوى بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه
بل المسلم كما مر اتساعه وتضيقه بهما فى بعض الاطراف وعلى اى تقدير لما كان التحقيق عندنا
كون المكان هو البعد فلا ريب فى تبدله بهما فيتحقق فى حركة النبض الحركة المكانية ايضا وبذلك

کتابخانه آستان قدس مشهد

ثبت ان اشتمال الحركة النبض على الحركة الكمية والمكانية كلتيهما بقى الكلام فى انها هل تشتمل على الحركة الوضعية ايضا ام لا والتحقيق انه ان اشترط فى الحركة الوضعية عدم خروج المتحرك عن مكانه لم يتحقق فيها حركة وضعية لما عرفت من خروج الشريان بالانبساط والانقباض عن مكانه وان لم يشترط ذلك فيها واكتفى فيها بمجرد تبدل نسبة اجزاء المتحرك بعضها الى بعض و بالنسبة الى ساير الاجسام المباينة عنه تحققت الوضعية ايضا فيها فتامل **خبر فيه ابهام** روى الكليني ره باسناده عن ابن مسكان عمن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال وانا عنده لعبد الواحد الانصاري فى بر الوالدين فى قول الله عز وجل وبالوالدين احسانا فظننا انها الاية التى فى بنى اسرائيل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فلما كان بعد سالناه فقال هى التى فى لقمان ووصينا الانسان بوالديه احسانا وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما فقال ان ذلك اعظم ان يامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فقال لا بل يامر بصلتهما وان جاهداه على الشرك ما زاد حقهما الا عظما **قال** بعض المحدثين فى بيانه انما ظنوا انها الاية التى فى بنى اسرائيل لان ذكر هذا المعنى بهذه العبارة انما هو فى بنى اسرائيل دون لقمن ولعله ع انما اراد ذكر هذا المعنى الاحسان بالوالدين دون لفظ القران فان الاية فى لقمن هكذا ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله فى عامين ان اشكر لى ولوالديك الى المصير وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وقوله ع بان يامر بصلتهما وحقهما بدل من قوله ذلك يعنى ان يامر الله تعالى بصلتهما وحقهما على كل حال الذى من جملته حال مجاهدتهما على الاشراك بالله اعظم فحاصل الكلام ان ذلك اى الامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان كان حال المجاهدة على الاشراك بالله اعظم ومحصل المراد انه ورد الامر بصلتهما واحقاق حقهما فى تلك الحال ايضا وانه يجب اطاعتهما فى الشرك ثم لما استبان له من حال المخاطب انه فهم من قوله سبحانه فلا تطعهما انه لا يجب صلتهما فى حال مجاهدتهما على الشرك واعتقد ذلك رد عليه عليه السلام ذلك بقوله لا اى ليس الامر كما فهمت واعتقدت واضرب عنه باثبات الامر بصلتهما

خبر مبهم

ع اى حين مجاهدتهما على الشرك وقوله ما زاد حقهما الا عظما تاكيدا لما سبق اقول الظاهر ان قوله ذلك اشارة الى الاية التى فى لقمن اى هذه الاية اعظم واقوى فى الامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان كان حال مجاهدتهما على الاشراك بالله فجملة ان يامر فى تاويل المصدر قبلها لفظة فى مقدرة وقوله فقال لا بل يامر بصلتهما الخ بيانه كما مر **خبر اخر** من الصحاح الرجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقة وكسوة ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقيل معناه انه لم يضمه على عياله بل يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولا يخفى ان اجمال هذا التفسير اكثر من اجمال الخبر ويمكن ان توجيه بوجهين احدهما ان يجعل العيال فى قوله على عياله بمعنى المعيل ويكون الضمير فى فطرته فى قوله انما يكون فطرته راجعا الى المنفق عليه فى قوله دونه راجعا الى المنفق حتى يكون حاصل المعنى ان فطرة هذا الرجل المنفق عليه حال كونه صدقة واجبة كما ثبت من الشريعة انما يكون اى يجب على معيله لا على هذا الرجل المنفق الذى يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يضمه الى عياله **شعر فارسى** گر تو انم سجده گاه شكر سازم ساحتش چون مسيح مرهم از صفر حمل تا پاى حوت حضرت عيسى در آسمان چهارم است و تا ظهور حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه بطاعت و سجده الهى مشغول است و معنى شعر اينست كه اگر از دستم برآيد بشكرانه انكه فلك حاجتم را بر آورد قضاى او را از اول كه اول بروج است تا حوت كه برج اخر است سجده گاه سازم و شكر او بتقديم رسانم و اضافه صفر بحمل و پا بحوت بيانى است چه در تقويم صفر علامت و پا علامت حوت است **فائدة** كثيرا ما فى الاحاديث والخطب وغيرهما من المقامات يشار بعبارة للتشبيه والتمثيل الى شئ ما كان معروفا فى الجاهلية من قضية اللعب بالازلام وهى سهام الميسر اى القداح العشرة التى ييسرون ويتقامرون عليها وكيفية هذا اللعب فى كتب اللغة والتفاسير والاخبار مختلفة وما فيه من طرق تفسيره وبيانه لا يخلو عن الاختلاف والمباينة وفى بعضها اجمال لا يظهر به المرام وبعضها مما لا يصح ظاهرا فنحن نشير الى ما هو الصحيح من كيفية هذا اللعب حتى لا يبقى ابهام فى موارد الاحتياج فنقول ان هذا اللعب عندهم كان على وجهين

خبر آخر

[illegible]

شعر فارسى

[illegible]

احدهما انه كان يجتمع العشرة من الرجال فيشترون بعيرا فيما بينهم وينحرونه ويقسمونه عشرة اجزاء متساوية وكانت لهم خشبات عشرة تسمى بالقداح العشرة سبعة منها ذات انصباء وثلثة منها ما كان له نصيب ولكل من العشرة اسم خاص فالسبعة اولها الفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة وله سهم وثانيها التوأم بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة وله سهمان وثالثها الرقيب بالراء والقاف على وزن فعيل وله ثلثة اسهم ورابعها الحلس بكسر الحاء وسكون اللام والسين المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح وله اربعة اسهم وخامسها النافس بالنون والفاء والسين المهملة وله خمسة اسهم وسادسها المسبل كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين وفتح اللام وله سبعة اسهم واما الثلثة التي لا نصيب لها فهي الوغد بالواو والغين المعجمة والدال والدال المهملة والمنيح بالنون والياء والحاء المهملة والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فعيل وقد اشار الى العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء بقوله شعر فذ وتوام ورقيب ثم حلس ونافس ثم مسبل والمعلى والوغد ثم منيح وسفيح وذي الثلثة تهمل وهذه القداح العشرة كانت ممتازة اما بعلامة او كتابة الاسم فبعد اجتماع العشرة من يسار الحي يجعلون القداح في خريطة ويضعونها على يد من يثقون به فيحركها ويدخل يده في تلك الخريطة ويخرج باسم كل من الرجال العشرة قدحا فمن خرج له قدح من الاقداح التي لها نصيب ياخذ ما بعد لهذا القدح من السهام من اجزاء لحم الجزور المنقسم الى عشرة اجزاء ومن خرج له قدح من الاقداح التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا والزم باداء الثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحدا بعد واحد حتى ياخذ اصحاب الانصباء السبعة انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا انصباء لهم قيمة البعير وعلى هذا كان اللازم من الاخراج ما يخرج به من الثلثة التي لا انصباء لها جميعها ومن السبعة التي لها انصباء عدد يكون سهامه بقدر اجزاء لحم الجزور اعني العشرة والباقي من ذوات الانصباء ما كان ليتبا في اخراجه اذ يتم بذلك ما كان مطلوبهم في الميسر من الغرم والغنم فلو خرج اولا الثلثة التي لا انصباء لها ثم المعلى والرقيب الذين سهامهما عشرة او بالعكس تم بذلك الميسر اذ يكون لحم

الجزور ح لصاحب المعلى والرقيب وثمنه على صاحب الثلثة ويبقى اصحاب الخمسة الباقية من ذوات الانصباء اعني الفذ والتوأم والحلس والنافس والمسبل بلا غنم ولا غرم فاخراجها لتعيين صاحب كل منها لا فائدة فيه اذ لو اخرج كل منها باسم واحد حتى يتميز صاحبها لم ياخذ احد منهم شيئا من اجزاء الجزور لعدم بقائه ولا لزمه شيء من ثمن الجزور للزوم جميعه على اصحاب الثلثة فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلثة والمعلى والرقيب يتم الميسر ويطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون على بعض الرجال العشرة من اليسار غرم ولا يكون له غنم اصلا وهم الذين يخرج على اسمائهم الثلثة التي لا انصباء لها ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غرم وهم الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانصباء من القداح ما لم يتم العشرة وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الذين لم يخرج على اسمائهم شيء حتى خرج من السبعة ما تمت به العشرة ومن الثلثة جميعها ويختلف عدد كل من الاخيرين باختلاف ما يخرج وما لا يخرج من القداح التي لها انصباء فان خرج اولا مثلا المعلى والرقيب وتم بهما العشرة يكون عدد الرجال الذين له غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة ولو خرج اولا الفذ والتوأم والرقيب والحلس وتمت به العشرة يكون عدد الاولين اربعة وعدد الاخرين ثلثة وقس على ذلك سائر الفروض ولو تمت العشرة بقدح اذا لوحظ سهمه مع سهام سابقة زادت السهام على العشرة اخذ صاحب هذا القدح بقدر الباقي ولا اثر للزيادة مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فاخذ سبعة من العشرة ثم خرج باسم اخر المسبل وسهمه ستة ياخذ ما هو الباقي من العشرة اعني الثلثة ولا اثر للثلثة التي ليس بازائها شيء في الخارج ثم وقع الاختلاف في ثالث قداح الميسر فذكر جماعة ان اسمه الرقيب كما ذكرناه وقال جمع ان اسمه المسبل والمروي في بعض اخبار ائمتنا ان ثالث القداح هو المسبل وسادسها الرقيب فح يكون ترتيب السبعة التي لها انصباء هكذا الفذ والتوأم والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى وعلى هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم من مدح الفائز في كمال بالفائز في الرقيب كما وقع في كلام الجميع مدح مثله بالفائز بالمعلى **و ثانيهما** انه بعد اجتماع العشرة من رجال

الحي على البعير الذي اشتروه ونحروه يقسمون لحمه الى ثمانية وعشرين قسماً ويخرج الرجل الذي يضع
عنده القداح العشرة واحداً واحداً من الاقداح باسم واحد واحد من الرجال حتى يخرج جميع
القداح العشرة فمن خرج باسمه واحد من القداح السبعة التي لها انصباء اخذ سهم هذا القدح
من سهم واحد الى سبعة اسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدح من القداح التي
لها انصباء نصيب من اللحم على التفاوت اذ لصاحب الفذ سهم واحد ولصاحب التوأم سهمان و
لصاحب الرقيب والضريب والمسبل على اختلاف الاقوال ثلثة اسهم وهكذا الى ان يكون لصاحب
المعلى سبعة اسهم والمجموع ثمانية وعشرون يوزع على جميع السبعة على التفاوت بالنحو
المذكور ومن خرج باسمه واحد من الثلثة التي لا انصباء لها لم يأخذ شيئا من اللحم ويغرم
ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثلاثة يغرمون ثمن البعير ولا يأخذون شيئا من لحمه فعلى هذا
الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه بل ينحصرون فيمن له غنم ولا غرم عليه
وهم اصحاب السبعة ومن عليه غرم ولا غنم له وهم اصحاب الثلثة هذا وقال العارف الرباني
كمال الدين ابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة في كيفية هذا اللعب ان الخشبات المسماة
قداحا وهي التي كانت لايسار الجزور سبعة اولها الفذ بالذال المعجمة وفيه فرض واحد وثانيها
التوأم وفيه فرضان وثالثها الضريب بالضاد المعجمة وفيه ثلثة فروض ورابعها الحلس بكسر
الحاء وفيه اربعة فروض وخامسها النافس وفيه خمسة فروض وسادسها المسبل وفيه ستة
فروض وسابعها المعلى وفيه سبعة فروض وليس بعده قدح فيه شيء من الفروض الا انهم
يدخلون مع هذه السبعة اربعة اخرى تسمى اوغادا لا فروض فيها وانما تثقل بها القداح و
اسماؤها المصدر ثم المضعف ثم المنيح ثم السفيح فاذا اجتمع ايسار الحي اخذ كل منهم قدحا
وكتب عليه اسمه او علمه بعلامة ثم اتوا بجزور فنحرها صاحبها ويقسمها عشرة اجزاء على الوركين
والفخذين والكاهل والزور والملحا والكتفين ثم يعمد الى الغاطف وجزء الرقبة فيقسمها
على تلك الاجزاء بالسوية فاذا استوت وبقي منها عظم او بضعة لحم انتظر بها الجازر من اراده ممن
يفوز قدحه فان اخذه غيره والا فهو للجازر ثم يؤتى برجل معروف انه لم ياكل لحما قط بثمن الا

ان يصيبه عند غيره ويسمى الحرضة فيجعل على يديه ثوب ويعصب رؤس اصابعه بعصابة كيلا يجد
مس الفروض ثم يدفع اليه القداح ويقوم خلفه رجل يقال له الرقيب فيدفع اليه قدحا قدحا
منها من غير ان ينظر اليها فمن خرج قدحه اخذ من اجزاء الجزور بعدد الفروض التي في قدحه ومن
لم يخرج قدحه حتى استوفيت اجزاء الجزور غرم بعدد فروض قدحه من اجزاء تلك الجزور من جزور
اخرى لصاحب الجزور الذي نحرها فان اتفق ان خرج المعلى اولا فاخذ صاحبه سبعة اجزاء من
الجزور ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه الا ثلثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يفز قدحه ثلثة اجزاء
من جزور اخرى واما القداح الاربعة الاوغاد فليس في خروج احدها غنم ولا في عدم خروجها غرم
والمنقول عن الايسار انهم كانوا يحرمون ذلك اللحم على انفسهم ويعدونه للضعفاء ولا يخفى ان هذا
الوجه مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب التفاسير والاخبار
واللغة ليس الا احدهما وليس هذا الوجه مذكورا في شيء من الكتب المشهورة بل لا ادري لهذا الوجه
صحة اذ حاصله ان الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقداح السبعة التي لها انصباء من دون مدخلية
للثلثة التي ذكرنا انها لا انصباء لها في الغرم وذكر بدلها الاربعة بالاسماء المذكورة وقال انها
لا يحصل بها غنم ولا غرم ولا فائدة في ادخالها في جملة القداح وانما يدخل لمجرد تكثير عدد القداح
السبعة المتميزة عندهم باخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه بكتابة
اسمه عليه او باعلامه علامة ثم الرجل المزاول للاخراج يخرج كل واحد واحد من دون حاجة
الى قصد كونه من فلان او فلان فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل مجرد الاخراج كاف اذ
كل منها صار بكتابة الاسم او رسم العلامة مخصوصا بمعين فاذا اخرجه ظهر انه لفلان فياخذ
ما بازائه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قدح ما بازائه من السهام حتى يستوفي اجزاء الجزور العشرة
فمن خرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له غنم بلا غرم على التفاوت ومن لم يخرج اسمه
حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام فكل قدح عينه واحد لنفسه ان
خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بازائه من السهام وان لم يخرج حتى يستوفي الاجزاء
يكون عليه غرم بهذا القدر اي بقدر ما بازائه من سهام اللحم ولذلك ما كان مضايقة بينهم في

تعيين كل منهم ما شاء من القداح السبعة لنفسه اذ ما كان بينها من التفاوت في الزيادة والنقصان
كان مرددا بين ان يكون نفعا او ضررا اي غنما او غرما فما كان يتصور فائدة في رجحان بعضها بالاختيار
حتى يحصل التزاحم بينهم في ارادة كل منهم ان يعينه لنفسه لا يختار غيره والحاصل انه على هذا الوجه
كل من لم يخرج اسمه حتى يتم خروج العشرة يلزم ان يغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام وظاهر ان
مجموع السهام التي بازاء مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون سهما وبعد استيفاء اجزاء الجزور
التي هي عشرة يخرج من السهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهما بازاء القداح التي لم يخرج حتى استوفت
الاجزاء فلو غرم كل واحد ممن لم يخرج اسمه حتى استوفت الاجزاء بعدد ما بازاء قدحه من السهام
يلزم ان يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور بثمانية اذ ثمن الجزور يوزع على اجزائه العشرة فبازاء
كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه من السهام يكون الثمن
اللازم عليه اداؤه بهذا القدر فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفت الاجزاء بعدد
ما بازاء اقداحهم من سهام اللحم وهو ثمانية عشر جزء وهو زائد عن اجزاء الجزور بثمانية لزم ان
يكون ما يغرمون من القيمة ايضا ازيد من قيمة الجزور التي مثلا عشرة دنانير بثمانية دنانير ولا
معنى لذلك اذ الميسر انما وقع على مجرد العشرة فلا معنى لغرامتهم ازيد من ذلك فان قيل المراد ان
الغرامة انما هو على نسبة سهامهم بمعنى ان ما يغرمون وهو العشرة يوزع على سهامهم الثمانية
عشر ويؤخذ منها لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب كل سهم واحد من الثمانية عشر
نصف العشر من العشرة وعشرين من العشر وصاحب سهمين واحدا واربعة اعشار من العشر وصاحب
الثلثة واحدا ونصفا او ستة اعشار من العشر وهكذا حتى يصير المجموع اللازم من الغرم ثمن
الجزور قلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع فلا ريب في ان كلام القائل المذكور لا يساعده فضلا
عن كلام غيره وان قيل المراد ان بعد استيفاء العشرة يخرج ايضا من القداح الباقية حتى يخرج
من القداح عدد يكون بازائها من السهام عشرة وح يتم اللعب ويكون الغرم على من خرج على اسمه
هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على اصحاب القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة
اصلا قلنا هذا ايضا مما لا يساعده كلام القائل المذكور مع انه لا يصح في نفسه ايضا كما لا يخفى

وجهه

وجهه ثم ما ذكر من انه لو خرج المسبل اولا واخذ صاحبه سبعة ثم خرج المسبل ولم يجد صاحبه
الا ثلثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يخرج قدحه ثلثة اجزاء لا وجه له ظاهرا اذ مع تمامية العشرة
يلزم ان لا ياخذ صاحب المسبل سوى الثلثة الباقية ولا معنى لاغترام من لم يخرج قدحه له اذ من
لم يخرج قدحه لا يغرم ازيد مما هو سهام قدحه وذلك اي ما هو سهام قدحه لا بد ان يعطي صاحب
الجزور دونه كيف وانه لا يستحق ازيد من الباقي ثم ما ذكره من ان الاعطاء من جزور آخر
فكان مبناه على ان بعد تقويم الجزور ونحره ياخذون من قيمته جزورا آخر ويعطون صاحب
الجزر المنحور وما كان صاحبه راضيا باخذ الثمن بل كان بناؤهم ان يشتروا بقيمته جزورا آخر
مثل جزورهم او احسن منه وكان هذا لم يكن كليا وما ذكره من انهم يجعلون ذلك اللحم على
انفسهم ويعدونه للضيافة غير ثابت بل خلاف الواقع اذ المصرح به في بعض الاخبار المعتبرة
ان ذلك اللحم ياكله السبعة الذين لم يغرموا ثمنه وانما لا ياكله الثلثة الذين اغرموا الثمن

تفسير آية

قال الله تعالى والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة الفعل الاول اعني
المضارع من باب الافعال المعلوم والثاني اعني الماضي اما ان يكون بالمد حتى يكون منه
فالمعنى يعطون ما اعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة او بغير المد حتى يكون من المجرد
فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة قال الصادق عليه السلام
في تفسيره اتوا والله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم مع ذلك خائفون ان لا تقبل منهم وليس
والله خوفهم شكا فيما هم فيه من اصابة الدين لكنهم خافوا ان يكونوا مقصرين في الطاعة و
المحبة **فائدة** جاء فاعل في القرآن بمعنى المفعول في موضعين الاول قوله تعالى
لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم الثاني قوله تعالى ماء دافق اي مدفوق
وجاء اسم المفعول فيه بمعنى الفاعل في ثلثة مواضع الاول قوله تعالى حجابا مستورا اي
ساترا والثاني قوله تعالى وكان وعده مأتيا اي آتيا والثالث قوله تعالى جزاء موفورا اي

تفسير آية

وافرا **قوله تعالى** واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب و
حكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم واخذتم على ذلكم

اصري

اصري قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون وقد فسر هذه الاية بوجوه الاول ان يكون المراد ان الميثاق ماخوذ
من النبيين اى اخذ الله الميثاق على النبيين بان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا
واللام في لما اتيتكم لتوطئة القسم لان اخذ الميثاق في معنى الاستحلاف ولفظة ما شرطية
ولتؤمنن قد سد مسد القسم وجواب الشرط معا ومعنى الاية واذ حلف الله النبيين انه
اذا اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاء من بعدكم في حيوتكم رسول اخر مصدق لكم ولما معكم لزم عليكم
ان تصدقونه ايضا بنبوته وتنصرونه والحاصل انه اخذ الميثاق من النبيين بانه اذا بعث الله في
حيوتهم نبيا اخر يكون تابعا له او خليفة له وجب عليهم ان يصدقونه ولا يكذبونه كما وقع ذلك
من بعثة لوط في حيوة ابراهيم عليه السلم وبعض الانبياء في عصر موسى وبعضهم في عصر عيسى ع
ويجوز ان يكون ما موصولة بمعنى الذي والمعنى احلف الله النبيين للذي اتيتكموه من كتاب و
حكمة ثم جاءكم رسول لتؤمنن به ولتنصرنه وقرئ لما اتيتكم بكسر اللام اى لاجل ايتائي اياكم
بعض الكتاب والحكمة فيكون على هذا ما مصدرية والفعلان معها وهما اتيتكم وجاءكم في معنى
المصدرين واللام داخلة للتعليل والمعنى اخذ الله ميثاقهم لتؤمنن بالرسول ولتنصرنه لاجل
ايتائي اياكم الحكمة ومجيء هذا الرسول الذي امرتكم بالايمان به ونصرته موافقا لكم غير مخالف وقوله قال ءاقررتم
الخ اى قال الله تعالى للنبيين ءاقررتم به وصدقتموه واخذتم على ذلك اصري اى عهدي وسمي العهد
اصرا لانه مما يوصر اى يشد ويعقد قالوا اى الانبياء اقررنا قال الله فاشهدوا بذلك وانا معكم
على ذلك ايضا من الشاهدين **الثاني** ان يكون الميثاق ماخوذا للنبيين من اممهم بان تصدق
كل امة لنبيهم وتعمل بما جاء به **الثالث** ان يكون الميثاق ماخوذا من النبيين لمحمد
صلى الله عليه واله بانه اذا بعث الله محمدا وهم احياء ليؤمنن به وينصرنه وامرهم ان ياخذوا
العهد بذلك على اممهم **الرابع** ان المراد ان الانبياء كانوا ياخذون الميثاق من اممهم
بانه اذا بعث الله محمد صلى الله عليه واله ان يؤمنوا به وينصرونه فالمعنى على الثاني واذ
اخذ الله من ال[illegible] الميثاق للنبيين لما اتيتكم ايها الناس من كتاب وحكمة بواسطة نبي سابق

ثم

ثم جاءكم نبي اخر مصدق لما معكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ثم قال الله للناس ءاقررتم قالوا
اقررنا الخ وعلى الثالث معناها كما ذكر الا ان المراد بالنبي الاخر المصدق هو محمد صلى الله عليه واله
وعلى الرابع معناها واذ اخذ النبيون الميثاق من اممهم لما اتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم
محمد مصدق لما اتيناكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ولتنصرنه وقال كل نبي لامته ءاقررتم
قالوا اقررنا الخ ولما كان اخذ النبي من الامة الميثاق وقوله لهم ءاقررتم هو بعينه اخذ الله وقوله

تفسير آية

ثم اضاف الله تع الاخذ والقول الى نفسه **قال الله تعالى** ان الذين امنوا
ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك هم الضالون المراد بالذين
كفروا هم اليهود كفروا بعيسى بعد ايمانهم بموسى ثم ازدادوا كفرا بكفرهم بمحمد صلى الله عليه واله
او كفروا بمحمد بعد ايمانهم به قبل بعثته ثم ازدادوا كفرا باصرارهم على ذلك وعداوتهم له
ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لان التوبة على وجه الخلوص يستحيل ان يصدر عنهم كما يدل

آية فيها اشكال

عليه قوله تعالى واولئك هم الضالون **قال الله تعالى** ان الذين كفروا وماتوا
وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به فيه اشكال وهو ان
قوله تعالى لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ليس المراد به الا انه لا يقبل ذلك منهم فدية
فاي حاجة بعد ذلك الى قوله ولو افتدى به وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان قوله
ولو افتدى محمول على المعنى اى لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملء الارض ذهبا **الثاني**
ان قوله ولو افتدى معطوف على مقدر تقديره فلن يقبل من احدهم فدية ملء الارض ذهبا لو
تقرب به في الدنيا ولو افتدى به من العذاب في الاخرة ايضا لم يقبل منه **الثالث** ان
المراد ولو افتدى بمثله ايضا فيصير المعنى لا يقبل ملء الارض ذهبا فدية ولو زيد عليه مثله
والمثل يحذف كثيرا في كلامهم مثل ضربته ضرب زيد اى مثل ضربه ومثل وقضية ولا ابا

سؤال طبيعي

حسن لها اى ولا مثل ابي حسن لها **سؤال طبيعي** ان قيل انهم قد ذكروا ان
الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوة ماء قد يحرق والمنعكس من المملو هواء لا يحرق اصلا
وقد ثبت ذلك بالتجربة ايضا فما السبب في ذلك **قلنا** هذا السؤال مما سئله ابو ريحان

البيروني

البيرونى عن الشيخ الرئيس وقد اجابه بان نفوذ الشعاع فى الجسم على ضربين الاول
نفوذ مرور وتجاوز عنه الى ما وراءه كنفوذ شعاع الشمس فى بعض الافلاك والعناصر متحدرا
الينا ونفوذ شعاع البصر فى بعض العناصر والافلاك مرتقيا الى الكوكب الثانى نفوذ توزع
واجتماع من غير تجاوز الى ما وراءه كنفوذ ضوء النار فى الجمرة والحديد المحماة وضوء الشمس فى
الشفق والثلج ونحوهما ونفوذ شعاع البصر فى القطعة الثخنة من الجمد والبلور والماء الصافى
الذى له عمق يعتد به والنفوذ الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء النافذ فيه وان كان شديدا
ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله ولو فرض حصوله فهى غاية الضعف والقلة بخلاف الثانى فانه
يوجب تكيف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيفا وانعكاسا ظاهرين وسيما اذا كان ذا لون ولما
كان شعاع النافذ فى الزجاجة المملوة ماء فى بعض الاوقات من الثانى فينعكس منها قدر معتد به
من الشعاع ولذلك يكون محرقا بخلاف الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوة هواء فان المنعكس
منه هو بقدر ما يقتضيه ثخانة الزجاجة ولا تاثير للهواء لغاية لطافته فيكون فى غاية القلة
فلا تاثير له بالاحراق ثم بما ذكر من التحقيق يمكن ان يدفع سرما اورده الاكثرون القائلون بان انوار
الكواكب ذاتية غير مستفادة من نور الشمس عن القائل باستفادة انوارها من الشمس فان ما
اورده عليه وجهان احدهما انه لو كانت انواره مستفادة من نور الشمس لزم اختلاف
تشكلات انوار الكواكب كما فى القمر مع ان الامر ليس كذلك الثانى ان انوارها لو كانت مستفادة
من نور الشمس لزم ان لا يحجب ما وراءها عن الروية لانها اجسام شفافة ليست كثيفة مظلمة كالقمر
حتى يحجب ما وراءها ولا ريب فى انه على ما ذكر من كون نفوذ الشعاع على قسمين يندفع الايراد ان
اذ للقائل باستفادة انوار الكواكب من الشمس ان يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبيل النفوذ
الثانى فيستتر اعماقها به كالكرة من البلور الصافية اذ الكرة التى لها لون ما اذا اشرقت
عليه الشمس ونفذ شعاعها فى جميع اعماقها نفوذ اجتماع فانه اذا انظر اليها من اى الجهات
يرى كلها مستنيرا فلا يلزم حينئذ اختلاف تشكلات الكواكب كما فى القمر اذ لم يبق شئ من اجزائها
مظلما حتى يلزم اختلاف تشكلاتها فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثانى فهو انه لو نفذ

شعاع الشمس فى اعماقها لكانت شفيفة فلا يمنع نفوذ شعاع البصر فيها فلا يحجب ما وراءها
ففيه ان المورد ان اراد من النفوذ النفوذ بالمعنى الاول فنحن لا نقول به فى الكواكب كيف وهو يكنفه
بالضوء تكيفا ظاهرا وهو منعكس عنها انعكاسا ظاهرا وان اراد به المعنى الثانى لم يلزم كونها
شفيفة بل غاية ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها ايضا بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فكيف يلزم
ان لا يحجب ما وراءها عن الروية على ان للمانع ان يمنع نفوذ شعاع البصر فى اعماق الجسم كنفوذ
شعاع الشمس فيه بهذا المعنى وان كنا غير محتاجين فى اتمام الكلام الى هذا المنع والقائل بانه لو لم
يكن شعاع البصر الطف من شعاع الشمس فلا يكون اكثف فكيف ينفذ الثانى دون الاول
ان اراد معنى التبادل بمعنى انه كيف ينفذ فيه شعاع الشمس تارة ولا ينفذ فيه شعاع البصر اخرى
وهذا لا ينفعه ولا يضرنا وان اراد معنى الاجتماع اى كيف لا ينفذ شعاع البصر حال نفوذ
شعاع الشمس ففيه نظر ظاهر لجواز ان يكون شدة شعاع المكتسب القائم بالجسم ونفوذه مانعا
من نفوذ شعاع البصر فيه كما هو محسوس فى الثلج والبلور الثخين اذا اشرقت عليه الشمس فان
شعاع البصر يكل ويتفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ فى اعماقها وهذا ظاهر
ومنه يظهر انه يكفى فى حجب الكواكب ما وراءها مجرد استضاءتها الباهرة للبصر لكن بضم الوانها
الاصلية الى انوارها الكسبية ويجعل المجموع موجبا للحجب كما نقل عن السيد السند لحصول زيادة
الحجب بها وقد اتضح بذلك حال القول بانه لو كان ضوء الخمسة المتحيرة مستفادة من الشمس لما
فائدة نحوية
حجبت ما وراءها **فائدة نحوية** اذن يقع جوابا وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يعتمد
ذلك المستقبل على ما قبل اذن اى لم يقع معمولا له نحو اذن تدخل الجنة جوابا لمن قال اسلمت
فان بعد اذن اعنى تدخل لم يقع معمولا لما قبلها وتلغى اذن اى لا يعمل ولا تنصب المستقبل بل
يكون مرفوعا مع اعتماد ما بعدها على ما قبلها اى وقوعه معمولا له او مع الحالية مثال
الاول نحو قولك لمن يحدثك انا اذن اكرمك فان ما بعد اذن هنا خبر لما قبلها فاعتمد عليه
ومثال الثانى كقولك لمن يحدثك اذن اظنك كاذبا ومع العطف فالوجهان نحو ائتك واذن
ايضا
اكرمك **فائدة اخرى** يختص لما بجواز حذف فعلها نحو شارفت المدينة ولما

ای ولما ادخلها وهی مع المضارع جازمة نحو لما تقم اقم ومع الماضی ظرف نحو لما قمت قمت ومع غیرهما بمعنی الا نحو وان کل لما جمیع لدینا محضرون **فائدة اخری** ان الشرطیة تجزم المضارع شرطا کان او جزاء ومثاله ظاهر الا انه فی الجزاء الذی ما قبله اعنی شرطه فعل ماض یجوز فیه وجهان ای الجزم والرفع نحو ان تمت اتم واتوم **فائدة اخری** ممیز العدد من الثلثة الی العشرة مجموع مجرور نحو ثلثة رجال ومن العشرة الی المائة مفرد منصوب نحو اربعة عشر رجلا وخمسة وعشرون رجلا وهکذا ومن المائة الی ما فوقها کائنا ما کان مفرد مجرور مثل مائة رجل وسبعمائة رطل وهکذا وقد نظم ذلک بالفارسیة هکذا ممیز از عدد برسه چه تا ده همه مجموع و مجرور ده تا صد همه فرد است و منصوب ز صد بر تر همه فرد است و منصوب وبالعربیة ایضا هکذا ثمانا بعد ما جاوزت الاثنین مجموع ومجرور فمیز ای ثمان کلمات هی من ثلثة الی عشرة ممیزها مجموع ومجرور عدا ما کان منها قد اضیفت الی مائة بفرد فهو ممیز ای هذه الثمانیة المذکورة التی ممیزها بالمجموع والمجرور غیر هذه الثمانیة اذا اضیفت الی مائة اذ حینئذ یکون الممیز اعنی ممیز المائة التی اضیفت الیها احد الثمانیة مفردا مع الجر وفیما بعد عشر فردا انصب الی تسع وتسعین الممیز ومعناه ظاهر ولما جاز من تسع وتسعین فجر عند ذا فردا ممیز وهذا ایضا معناه ظاهر **واما کیفیة تذکیر الاعداد وتانیثها** فهی انه من ثلث الی عشرة یذکر للمونث ویونث للمذکر بعکس المشهور ای یدخل التاء للمذکر ویوتی بلا تاء للمونث فیقال ثلثة رجال واربع نسوة وهکذا ومن الاثنین الی العشر وهی الاعداد الثمانیة التی بین الواحد والعشر اذا رکبت احدها مع العشرین او الثلثین او الاربعین او ما فوقها کائنا ما کان یکون الحکم علی مقتضی القیاس ای یدخل التاء فی هذه الثمانیة للمونث ولا یدخل للمذکر فیقال اربعة وعشرون امراة وخمس وعشرون رجلا وهکذا واذا رکبت احد تلک الثمان مع العشر یجب ان یعمل فی تلک الثمان بما هو عکس المشهور اعنی یوتی بالتاء للمذکر دون المونث فیقال ثلثة عشر رجلا واربع عشر نسوة وهکذا واما فی لفظ العشر یکون الحکم فیه علی مقتضی القیاس فیوتی بالتاء للمونث دون المذکر فیقال ثلث

فی ممیز العدد

ایضا

فی کیفیة تذکیر الاعداد وتانیثها

عشرة امراة واربعة عشر رجلا وفی غیر ما ذکر من الثلثین والعشرین والاربعین وهکذا من الاعداد المفردة التی فوق العشرة یکون الحکم فیها واحدا فی المذکر والمونث فیقال عشرون رجلا وعشرون امراة واربعون امراة واربعون رجلا وهکذا وقد نظم ذلک بالعربیة هکذا فی ثلث وسبعة بعده ذکر انث بعکس ما اشتهر ای فی عدد الثلث مع الاعداد السبعة التی بعده اعنی الاربع الی العشرة یکون الحکم فیها بالعکس المشهور کما مر وفی الاثنین فیها وکذا بعدها ما هو القیاس جری ای فی لفظ الاثنین الذی قبل الثمانیة المذکورة وفی الاعداد التی بعد الاثنین اعنی العشرین والثلثین والاربعین وهکذا یتبع القیاس ای احد هذه الثمانیة اذا رکب مع احد الاعداد التی بعد العشرة من العشرین والثلثین والاربعین وهکذا یعمل فی الثمانیة علی مقتضی القیاس فیقال اربع وعشرون رجلا وخمسة وثلثون امراة وهکذا کل تلک الثمان فی الترکیب ما خلا العشر فیه ما استطر ای هذه الثمانیة اذا رکبت مع لفظ العشرة یجب ان یعمل فی الثمانیة دون لفظ العشرة بما هو عکس المشهور کما تقدم وادر فی العشر عکس ما معه فی سوی کلها السواء تری ای فی لفظ العشر یکون الحکم علی ما هو مقتضی القیاس کما تقدم وفی سوی ما ذکر اعنی العشرین والثلثین والاربعین وهکذا یکون الحکم فی المذکر والمونث واحدا کما اشرنا الیه **قال الله تعالی** فی سورة النور وَلَا یَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ یُؤْتُوا اُولِی الْقُرْبٰی وَالْمَسَاکِینَ وَالْمُهَاجِرِینَ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ وَلْیَعْفُوا وَلْیَصْفَحُوا اَلَا تُحِبُّونَ اَنْ یَغْفِرَ اللّٰهُ لَکُمْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ قوله ولا یاتل ای ولا یحلف هو افتعال من الالیة التی هی الیمین والجمع الایا من ایتلی وتالی وآلی بمعنی واحد قال الزجاج المعنی ولا یحلف الاغنیاء ان لا یوتوا الفقراء ای لا یحسنوا الی من یستحق الاحسان فحذف لا وقیل ولا یاتل من قولهم ما الوت فی کذا ای ما قصرت یقال ما الوت جهدا اذا لم تدخر منه شیئا والالو یکون جهدا ویکون تقصیرا ویکون استطاعة والمعنی لا یقصروا ان یحسنوا الیهم وان کانت بینهم وبینهم احنة لجنایة اقترفوها وقری لا یتال وهو من التالی وفی الحدیث من یتال علی الله یکذبه وهو الذی وهو الذی یحلف فیقول والله لا یدخل فلان الجنة وفلان

تفسیر آیه

النار وفى حديث عايشة ويل للمتالين من امتى يعنى الذين يحكمون على الله فيقولون فلان فى الجنة وفلان فى النار ثم الاية نزلت قيل فى شان مسطح وكان ابن خالة ابى بكر وكان فقيرا وكان ابو بكر ينفق عليه فلما خاض فى الافك حلف ان لا ينفق عليه وقيل نزلت فى جماعة من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشئ من الافك ولا يواسوهم

تفسير آية

قال الله سبحانه فى سورة الزمر وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وقرئ بمفازاتهم على الجمع ومن جمع نظره الى ان المصادر قد تجمع اذا اختلف اجناسها كالسعادات جمع السعادة وقد فسر المفازة بوجوه اظهرها واولها انها بمعنى الفلاح والفوز بالمطلوب اى النجاة من النار والفوز بالجنة والباء يكون صلة او للملابسة نحو كتبت بالقلم ويكون قوله لا يمسهم السوء الى اخره تفسيرا لقوله بمفازتهم اى وينجى الله الذين امنوا بالنجاة والفوز بالمطلوب وفسر ذلك بقوله لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون

ايضا

قال الله تعالى فى سورة البقرة ولا تعثوا فى الارض مفسدين العثى اشد الفساد اى لا تتمادوا فى الفساد مفسدين اى حال افسادكم فان قيل الفساد منهى عنه مطلقا سواء كان فسادا اشد او غير اشد فما وجه الاقتصار عن النهى عن شدته والاعتداء فيه قلنا لما كانوا متمادين فى الفساد فالمقصود النهى عما كانوا فيه من التمادى فالاقتصار انما هو بالنظر الى حالهم لان المنهى عنه ليس الا التمادى

سؤال حكمى

سؤال حكمى ان قيل صرحوا بان ملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ مع ان العقل الاول عندهم ملزوم للواجب الذى ينافى الامكان الذاتى والعقل لا ينافيه وكذا الواجب ملزوم للعقل الذى ينافى الوجوب الذاتى والواجب لا ينافيه قلنا المراد من قولهم ملزوم المنافى للشئ مناف لهذا الشئ ان الملزوم باعتبار الصدق والحمل ولو على سبيل الاشتقاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والا لانتقض بالاربعة فانها ملزومة للثلاثة وهى منافية للزوجية مع ان الاربعة لا تنافيها ولا شك ان لزوم العقل للواجب وبالعكس انما هو باعتبار التحقق لا الحمل وقال الباغنوى فى اوايل مبحث الامكان من حاشيته على شرح التجريد ويمكن الجواب ايضا بان الواجب مناف للامكان الذاتى اذا قيس عليه ولا ينافى الامكان الذاتى للعقل بان يق الواجب ممكن بالامكان الذى للعقل لان العقل

ملزوم له فالامكان ليس له فى ذاته بل باعتبار ثبوته للعقل الذى هو ملزوم له

سؤال متعلق بعلم المناظر

سؤال متعلق بعلم المناظر فان قيل ما السر فى رؤية الشجر فى الماء مثلا منكوسا قلنا السر الاقناعى فيه ان المرئى يرى غائرا فى سطح الصقيل بمقدار بعده عنه فكلما كان ابعد منه يرى اغور فى سطح الصقيل وقد شهدت بذلك التجربة والمشاهدة ولا ريب فى ان راس الشجر ابعد عن سطح الماء من اسفلها فلا بد ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى راسها ابعد منه فيرى لا محالة منكوسا وعلى المط برهان هندسى مبنى على مساواة زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس وربما نشير اليه فيما بعد

شعر عربى

شعر عربى فيه صنعة بديعة وريب غزالة طلعت بقلبى وهو مرعاها نصبت لها شباكا من نضيد ثم صدناها وقالت لى وقد نزنا الى عين قصدناها بذلت العين فاكحلها بطلعتها ومجراها والصنعة هى ربعة استخدام اجتماع فى قوله بذلت العين الخ اذ المراد بذلت الذهب فاكحل عينك الباصرة بطلعة عين الشمس ومجرى العين الجارية من الماء

سؤال حكمى

سؤال حكمى ان قيل ما السبب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها النوعية مع ان الهيولى وصورتها الجسمية مشتركة بين الكل عند المشائيين المثبتين للهيولى وكذا الجسمية المطلقة عند الرواقيين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم نوعى بصورته النوعية من سبب بل هذا الاشكال يجرى فى اختصاص كل بصورته الشخصية فان الهيولى والصورة الجسمية والصور النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية وتشخصه الخاص دون تشخصات الاشخاص الاخر من سبب مخصص قلنا سبب الاختصاص اما فى الاجسام الفلكية فظاهر لان مادة كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلكية لا يقبل الا الصور التى حصلت فيها واما فى الاجسام العنصرية المركبة فسبب الاختصاص بالصور النوعية والشخصية هو ان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة نوعية فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصور النوعية اللاحقة لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متصفة بصور شخصية استعدت لاجلها بعد التاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فاتصاف

كل مادة بصورة شخصية مستند الى صورة شخصية قبلها وتاثير فلكى الى ان ينتهى الى الاجسام
الاولية واما فى الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض اى التى لم
يسبق على صورها النوعية صور اخرى فسبب الاختصاص منها هو اختلاف وضع مادة الاولى
بصورتها الجسمية فى بدو نظرتها بالنسبة الى الفلك قربا وبعدا فان الاقرب اليه استعد لقبول
الصورة النارية وما بعده للصورة الهوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا
للصورة الارضية **مسئلة صرفية** ان قيل قد اجمع الصرفيون على ان

مسئلة صرفية

تصغير عبد عبيد لا عويد بالرد الى الاصل مع ان القاعدة يقتضى الرد اليه فما العلة فى ذلك
قلت قد قال بعضهم فى تعليله انه لما فرق بينه وبين عود فى التكسير حيث قيل اعباد فى
تكسير عبد دون اعواد فرق ايضا فى التصغير لان التصغير والتكسير من باب واحد واعترض عليه
بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين عود اللهو وعود الخشب فى التصغير لكنهم لم يفرقوا بينهما
ببيان الملازمة انه فرق بينهما فى التكسير فقيل فى الاول اعواد وفى الثانى عيدان ولقائل ان
يمنع الملازمة اذ لا يلزم من الفرق بين عود وعبد فى التصغير مع اختلاف صيغتى المكبرين الفرق
بين عود اللهو وعود الخشب مع اتفاق صيغتهما **مسئلة نحوية** قد ذكروا

مسئلة نحوية

ان شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله فى الوجود والظاهر ان مراد النحاة ان المتكلم انما
يصح له النصب اذا قصد المقارنة فى الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا اذ لو اشترط المقارنة فى
الواقع لكان قولنا ضربته تاديبا مثلا اذا لم يحصل التاديب لحنا مع ان امثاله واقع فى كلامهم
مسئلة اخرى اختلفوا فى ان ضمير النكرة نكرة او معرفة فى مثل قولك جاءنى رجل

ايضا

وضربته فقال بعضهم انه نكرة لان مدلوله كمدلول المرجوع اليه وهو نكرة فوجب ان يكون الراجع
ايضا نكرة اذ التعريف والتنكير باعتبار المعنى وقال قوم انها معرفة وهو الاصح لان الهاء فى ضربته
ليست شائعة شياع رجل لانها تدل على الرجل الجائى خاصة لا على اى رجل والذى يحقق ذلك
انك تقول جاءنى رجل ثم تقول اكرمت الرجل ولا تعنى بالرجل سوى الجائى ولا خلاف فى ان معنى
الرجل معرفة فيجب ان يكون الضمير ايضا معرفة لانه بمعناه وتعلم من هذا الجواب شبهة من زعم انه

نكرة اعنى قوله ان مدلوله كمدلول مرجوعه **قال الله سبحانه** اني ارى سبع

آية فيها سؤال

بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر واخر يابسات ان قيل هل فرق بين
ايقاع سمان صفة للمميز بالكسر وهو بقرات وبين ايقاعها صفة للمميز بالفتح وهو سبع بان
يقال سبع بقرات سمانا قلنا نعم بينهما فرق ذكره صاحب الكشاف وهو انه اذا اوقعها صفة لبقرات
فقد قصدت الى تمييز السبع بنوع من البقرات وهى السمان منهن لا بجنسهن ولو وصف بها
السبع لقصدت الى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الذى تميز بالجنس
بالسمن وقس على ذلك الحال فى سبع سنبلات خضر وساير التراكيب التى من هذا القبيل

خبر مشهور

من الاخبار المشهورة من عبد الله فهو كافر الظاهر ان عبد بكسر الباء بمعنى جحد
كما صرح به اهل اللغة فالمعنى ح ظاهر وان كان بفتح الباء وكان بمعناه الظاهر فالمراد ان من عبد
لفظ الله اى كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسماه الذى هو الذات المستجمع
لجميع صفات الكمال كان كافرا وكذا المعنى فيما ورد من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن ان
يكون المراد منه ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جماهير الناس كما قال الجنيد

عبارة مشهورة

لا يكون الموحد موحدا ما لم يقل الف صديق انه زنديق **من العبارات المشهورة**
ان لله الها فوقه والظاهر ان لفظة الهاء فى لله اصلها التاء وقد قرئت هاء عند الوقف فيكون

سؤال منطقي

المعنى ان للات اى الصنم الها حقيقيا وموجدا واقعيا هو فوقه **سؤال منطقي**
ان قيل اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق اخر هل يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق او تعريفا لنفس المشتق بالمشتق قلت ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس
مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقل
ما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسال ح بلفظ المشتق منه
لان مفهوم الصفة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لطلب العلم بمفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا
اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فذلك تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لان المحتاج الى التعريف دون مفهوم الصفة لانه

يعني فيما اذا ... الخروج من القوة الى الفعل

معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما ويراد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق بل يكون تعريفا لمصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجه الضحك اي علم انه الضاحك ثم سئل عن مصداق الضاحك الذي هو الانسان ليعلم بحقيقته او بوجه اخر فيق ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة اذ لا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق الكاتب

سؤال آخر

سؤال آخر

ان قيل ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللاشئ واللاممكن وبين سائر الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين قلت الفرق بينهما ان المعدوم المطلق والكليات الفرضية لا افراد لها اصلا اي لا خارجا ولا ذهنا اذ المعدوم المطلق هو المفهوم الذي يتصور وينسب اليه جميع انحاء العدم واللاشئ هو المفهوم الذي يتصور ويسلب عنه جميع انحاء الشيئية ومعلوم ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فرد في الذهن واما مثل شريك الباري فانه اذا تصور في النفس يتصور له افراد ايضا وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين فيمكن ان يدخل افراده في الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة في الخارج لا يق ان مثل شريك الباري واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لانا نقول مفهوم المعدوم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم وما يدخل في الذهن وان كان ممتنعا لا يكون جميع انحاء العدم منسوبا اليه لوجوده في الذهن فلا يكون فردا له وكذا لا يكون فرد اللاشئ لوجود الشيئية له في الذهن ومفهوم الممتنع ايضا مثل شريك الباري لا مثل المعدوم المطلق اذ له افراد ذهنية كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما اذ هو المفهوم الذي تصور وحكم عليه باستحالته في الخارج وله في الذهن افراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فانه لا يتصور له افراد كما مر

فائدة نحوية

فائدة نحوية

قد يخفف ان بالكسر وهي المخففة من المثقلة وح يقل عمله ويهمل عنه فيكون اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائية والخبرية وح يلزم ان يدخل اللام على خبره ويسمى اللام الفارقة لانها تفرق بين ان المخففة وان النافية مثل ان هذان لساحران

وان كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا وان وقع بعدها فعل لا بد ان يكون من الافعال النواسخ للمبتدا كافعال الناقصة والمقاربة وافعال القلوب نحو وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقد يخفف ان بالفتح فلا يهمل من العمل بل يكون اسمها ضمير شان مستتر وخبرها الجملة المذكورة مثل علمت ان زيد قائم اي انه هو زيد قائم فهو اسمها وزيد قائم خبرها

تمهيد فيه بيان القواعد الاربع

تمهيد

لما كان يذكر في هذا الكتاب بعض المشكلات الحسابية التي يتوقف حلها على بعض القواعد الاربع المعروفة اعني قاعدة الاربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة العمل بالعكس المسمى بالتحليل وقاعدة الجبر والمقابلة فنشير اجمالا الى بيانها ليستحضرها الناظرون ويسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرعة عليها فنقول

الاربعة المتناسبة

اما الاربعة المتناسبة

فهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين كما برهن عليه فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم او احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج في الصورتين هو المطلوب فالسؤال اما يتعلق بالزيادة والنقصان او بالمعاملات ونحوها فمثال الاول اي عدد اذا زيد عليه ربعه صار ثلثة مثلا والطريق ان تأخذ مخرج الكسر ويسمى المأخذ وتتصرف فيه بحسب السؤال فما انتهت اليه يسمى الواسطة فيحصل معك معلومات ثلثة المأخذ وهو في المثال اربعة والواسطة وهو الخمسة والمعلوم وهو ما اعطاه السائل بقوله صار كذا اعني الثلثة في المثال ونسبة المأخذ وهو الاول الى الواسطة وهو الثاني كنسبة المجهول وهو الثالث الى المعلوم وهو الرابع كما لا يخفى وجهه فاضرب المأخذ اعني الاربعة في المعلوم وهو الثلثة واقسم الحاصل وهو اثنى عشر على الواسطة يخرج المجهول وهو اثنان وخمسان فانه عدد لو زيد عليه ربعه اعني ثلثة اخماس يصير ثلثة

واما المثال الثاني

فكما لو قيل خمسة ارطال بثلثة دراهم فرطلان بكم فخمسة ارطال المسعر والثلثة السعر والرطلان الثمن ونسبة المسعر الى السعر كنسبة المثمن الى الثمن فالمجهول الرابع فاقسم مسطح الوسطين وهو الستة على الاول وهو خمسة يخرج درهم وخمس

وظاهر ان نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة اثنين الى واحد وخمس اذ الخمسة مثل الثلثة و
ثلثاها فكذلك الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قيل كم رطل بدرهمين فالمجهول الثمن
وهو الثالث فاقسم مسطح الطرفين وهو عشرة على الثاني وهو الثلثة يخرج ثلثة وثلث وهما
مثل اثنين وثلثاه كما ان الخمسة كذلك بالنسبة الى الثلثة ومن هنا اخذ قولهم تضرب اخر السؤال
في غير جنسه وتقسم الحاصل على جنسه **واما قاعدة الخطائين** فهي ان تفرض

باب قاعدة الخطائين

المجهول ما شئت وتسميه المفروض الاول وتتصرف فيه بحسب السؤال فان طابق فهو المطلوب
وان اخطأ بزيادة عن المسئول عنه او نقصان فهو الخطاء الاول ثم تفرض اخر وهو المفروض الثاني
فان اخطأ فهو الخطا الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطا الثاني وتسميه المحفوظ الاول
والمفروض الثاني في الخطاء الاول وتسميه المفروض الثاني فان كان الخطاان زائدين او ناقصين
فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين وان اختلفا فمجموع المحفوظين على المجموع
الخطائين ليخرج المجهول فلو قيل اى عدد اذا زيد عليه ثلثاه ودرهم حصل عشرة فان فرضته
تسعة فالخطاء الاول ستة زائدة او ستة فالخطاء الثاني واحد زائدة فالمحفوظ الاول
تسعة حاصلة من ضرب المفروض الاول وهو التسعة في الخطاء الثاني وهو واحد والمحفوظ
الثاني ستة وثلثون حاصلة من ضرب المفروض الثاني وهو الستة في الخطاء الثاني وهو الستة
ايضا ولكون الخطائين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل
بين الخطائين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة وخمسين ولو قيل اى عدد زيد عليه ربعه
وعلى الحاصل ثلثة اخماسه ونقص من المجتمع خمسة دراهم عاد الاول اى الذى كان قبل زيادة
الربع فلو فرضته اربعة اخطات بواحد ناقص او ثمانية فثلثة زائدة ويكون الخطائين
مختلفين يقسم مجموع المحفوظين وهو عشرون على مجموع الخطائين وهو اربعة يكون الخارج
خمسة وهو المطلوب **واما العمل بالعكس** ويسمى بالتحليل والتعاكس ايضا

باب العمل بالعكس

وهو العمل بعكس ما اعطاه السائل فان ضعف فنصف او زاد فانقص او ضرب فاقسم او جذر فربع
او عكس فاعكس مبتدءا من اخر السؤال ليحصل الجواب فلو قيل اى عدد لو ضرب في نفسه وزيد على

الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلثة دراهم وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة
حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص من الحاصل ثلثة ونصف
الاثنين والعشرين وانقص من احد عشر اثنين وخذ جذر التسعة وهو الثلثة جواب ولو قيل اى
عدد لو زيد عليه نصفه واربعة دراهم وعلى الحاصل ثلثه بلغ عشرين فانقص الاربعة من الثلثين
ثم انقص ثلث ستة عشر منها لان النصف المزيد فانه اذا زيد على الشئ نصفه كان ثلث المجموع مساويا
للنصف المزيد وهكذا لو على اى حال الانقص ولو زيد عليه ثلثه كان ربع المجتمع مساويا للثلث المزيد
وهكذا وعلى اى حال اذا نقص ثلث ستة عشر منه بقى عشرة وثلثان ثم انقص منه اربعة ومن الباقى
ثلثة لما ذكر يبقى اربعة واربعة اتساع وهو الجواب **واما الجبر والمقابلة**

باب الجبر والمقابلة

فبيانه يتوقف على مقدمات وهى ان المجهول فى باب الجبر والمقابلة يسمى شيئا وجذرا ومضروبه
فى نفسه مالا ومنه كعبا ومنه مال مال ومنه مال الكعب ومنه كعب كعب ومنه مال مال كعب ومنه
مال كعب كعب ومنه كعب كعب كعب هكذا الى غير النهاية فسابع المراتب مال مال الكعب وثامنها
مال كعب الكعب وتاسعها مال مال وكعب الكعب هكذا والكل متناسبة صعودا ونزولا فنسبة مال
المال الى الكعب كنسبة الكعب الى المال والمال الى الشئ والشئ الى الواحد والواحد الى جزء الشئ وجزء
الشئ الى جزء المال وجزء المال الى جزء الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وجزء كل مرتبة
ما يكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة فى النسبة لو وقع
بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة وعلى هذا لو كان الشئ ثلثة فجزءه ثلث اذ نسبة الثلث الى الواحد
كنسبة الواحد الى الثلثة التى هى الشئ وجزء المال تسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى
التسعة التى هى المال وجزء الكعب ثلث تسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى السبعة والعشرين
التى هى الكعب وهكذا وعلى هذا جزء الشئ بالنسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى الشئ وجزء المال
بالنسبة الى جزء الشئ تلك النسبة بعينها وجزء الكعب بالنسبة الى جزء المال تلك النسبة ايضا و
جزء مال المال بالنسبة الى جزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير النهاية واذا اردت ضرب جنس فى اخر
فاذا كانا فى طرف واحد فاجمع مرتبتهما وحاصل الضرب سمى المجموع كمال الكعب فى مال مال الكعب

الاول خماسى و الثانى سباعى و المجموع اثنا عشر و الحاصل كعب كعب كعب الكعب ابدا و هو فى الثانية
عشر و جزء مال الكعب فى جزء الكعب الاول خماسى و الثانى ثلاثى فالحاصل جزء مال كعب كعب و هو
فى الثامنة او فى طرفين فالحاصل من جنس الفصل فى الطرف ذى الفضل فجزء مال المال فى مال الكعب
الحاصل الجذر و جزء كعب كعب الكعب فى مال مال الكعب الحاصل جزء المال و ان لم يكن فضل فالحاصل
من جنس احد و اذا اردت قسمة جنس فى اخر فهو على عكس الضرب يعنى اذا كان المقسوم و المقسوم
عليه فى طرف واحد واخذنا الفضل فان كان الفضل للمقسوم كان الخارج فى مرتبة تلك العدة
اى مرتبة الفضل فى هذا الطرف صعودا او نزولا و ان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فى مرتبة
الفضل من الطرف الاخر مثاله قسمنا مال كعب كعب على مال كعب و المقسوم فى المرتبة الثامنة من
الصعود و المقسوم عليه فى الخامسة منه و الفضل ثلثة و هو من جانب المقسوم فالخارج ما فى المرتبة
الثالثة من الصعود و هو الكعب و لو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه فالخارج ما فى المرتبة
الثالثة فى طرف النزول و هو جزء الكعب مثال اخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب على الكعب
و المقسوم فى المرتبة الخامسة من الصعود و المقسوم عليه فى الثالثة و الفضل للمقسوم و هو اثنان
فخارج القسمة فى المرتبة الثانية من هذا الطرف اعنى طرف الصعود و هو المال و لو عكسنا و صار
الفضل للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال مثاله اذا كان المقسوم و المقسوم عليه كلاهما فى طرف الصعود
و اما اذا كان كلاهما فى طرف النزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب و المقسوم فى المرتبة
الخامسة من النزول و المقسوم عليه فى الثالثة منه و الفضل اثنان و هو للمقسوم فالخارج فى المرتبة
الثانية من هذا الطرف اعنى طرف النزول و هو جزء المال و لو عكسنا اى قسمنا جزء الكعب على جزء
مال الكعب و كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فى المرتبة الثانية من الطرف الاخر اعنى طرف الصعود
و هو المال و اما اذا كان المقسوم و المقسوم عليه كل منهما فى طرف جمعنا مرتبتيهما و كان الخارج فى
مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مثاله قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب جمعنا الخمسة
و الستة حصل احد عشر فالخارج ما فى تلك المرتبة من جانب المقسوم و هو جزء مال كعب كعب كعب و
بالعكس مال كعب كعب كعب مثال اخر قسمنا مال الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال كعب الكعب و

عكسنا حصل الخارج جزء مال الكعب كعب و ان لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد و السر فى كون
الخارج من القسمة فى صورة الاختلاف فى الطرف من جانب المقسوم صعودا او نزولا يظهر من الحلقة
تعريف كل من الضرب و القسمة و كونها عكسا له ثم لو رد كل من المضروب و المضروب فيه و المقسوم و المقسوم
عليه فى هذا الباب اى فى اصطلاح الجبر و المقابلة الى الاعداد لتصحح فى جانب الصعود الى الكسور
فى جانب النزول على النسبة التى بينها كان الحاصل و الخارج على ما تقتضيه القواعد الحسابية فى
الضرب و القسمة و كان الحاصل و الخارج مطابقا لما بازائه من الحاصل او الخارج فى اصطلاح
الجبر و المقابلة مثلا اذا فرض الشئ ثلثة يكون المال تسعا و الكعب سبعة و عشرين و جزء الشئ
ثلثا و جزء المال تسعا و جزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلثة فى نفسها هو التسعة التى بازاء
المال كما ان حاصل ضرب الشئ فى نفسه هو المال و حاصل ضرب الثلثة فى التسعة هو سبعة
و عشرون التى بازاء الكعب كما ان حاصل ضرب الشئ فى المال هو الكعب و حاصل ضرب الثلث الذى
بازاء جزء الشئ فى نفسه هو التسع الذى بازاء جزء المال كما ان حاصل ضرب جزء الشئ فى نفسه هو
جزء المال و حاصل ضرب الثلث فى التسع هو ثلث التسع الذى بازاء جزء الكعب كما ان حاصل ضرب
الشئ فى جزء المال هو جزء الكعب و قس على ذلك سائر مراتب الضرب صعودا و نزولا مع الاتفاق
فى الطرف و الاختلاف فيه و كذا حال القسمة صعودا و نزولا مع الاتفاق و الاختلاف فيهما
لما كانت الجبريات التى انتهت اليها افكار الحكماء منحصرة فى المسائل الست الاتية و كان مبناها
على الاعداد و الاشياء و الاموال و الاستخراج المطلوب يتوقف على ضرب بعض هذه الاجناس فى
بعض او قسمة بعضها على بعض و قد يقع فى احد الطرفين او كلاهما استثناء و يسمى المستثنى
منه زائدا و المستثنى ناقصا و ضرب الزائد فى مثله و الناقص فى مثله زائد و المختلفين ناقص
فاذا اردت الضرب فاضرب الاجناس بعضها فى بعض و استثن الناقص من الزائد فمضروب عشرة
اعداد و شئ فى عشرة اعداد الا شئ مائة اعداد الا مالا اذ مضروب عشرة اعداد فى عشرة اعداد مائة اعداد
و هى زائد و مضروب شئ فى عشرة اعداد عشرة اعداد و هى اشياء زائدة و مضروب شئ فى الا شئ الا مالا
و هو ناقص و مضروب الا شئ فى عشرة اعداد الا عشرة اعداد و هو اشياء ناقص فاذا نقص عشرة اعداد

الناقصة من عشرة اعداد الزائد يبقى مائة اعداد الزائدة والاّ مال الناقص ومضروب خمسة
اعداد الا شيئا في سبعة اعداد الا شيئا خمسة وثلثون عددا ومال الا اثنى عشر شيئا وهو
ظاهر مما ذكر ومضروب اربعة اموال وستة اعداد الا شيئين في ثلثة اشياء الا خمسة اعداد
اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرين مالا وثلثين عددا ومضروب المال في
الشيء كعب فضرب اربعة اموال في ثلثة اشياء اثنا عشر كعبا وهو زائد ومضروب ستة اعداد في
ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئا وهو ايضا زائد ومضروب الا شيئين في الا خمسة اعداد عشرة
اشياء وهو ايضا زائد فمجموع الاشياء الزائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة اموال في الا خمسة
اعداد الا عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الا خمسة اعداد الا ثلثون عددا وهو
ايضا ناقص ومضروب الا شيئين في ثلثة اشياء الا ستة اموال وهو ايضا ناقص فمجموع الاموال
الناقصة الا ستة وعشرون مالا فالحاصل اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرون
مالا وثلثين عددا واذا اردت القسمة يطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم فيضرب
عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم سابقا
من التفصيل المذكور **واذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان كل مجهول
يستخرج بالجبر والمقابلة فانما يكون باحدى المسائل الست التي تسمى ثلثة منها بالمفردات و
ثلثة اخرى بالمقترنات اذ لم تصل افكار المحاسبين الى اكثر منها والعمل المشترك في الكل بعد
السؤال عن المجهول ان نفرض المجهول شيئا ونعمل ما تضمنه السؤال سالكا الى ذلك السؤال
لينتهي الى المعادلة والطرف ذو الاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والاجناس
المتجانسة المتساوية في الطرفين تسقط منهما وهو المقابلة وقد عرفت ان بناء الجبر والمقابلة
على اجناس ثلثة وهي الاعداد والاشياء والاموال فالمعادلة اما بين جنس وجنس وهي الثلثة
المسماة بالمفردات التي يقع المعادلة في اولها بين الاعداد والاشياء وفي الثانية بين الاشياء و
الاموال وفي الثالثة بين الاعداد والاموال او بين جنس وجنسين وهي الثلثة المسماة
بالمقترنات التي يقع المعادلة في اولها بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشياء

وبين العدد والاموال وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشياء وفي كل من الست عمل خاص
يحصل به المطلوب فالاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشترك الى المعادلة بين العدد
والاشياء فيعدل عدد اشياء والعمل الخاص فيها ان نقسم العدد على عدد الاشياء فيخرج الشيء
المجهول مثاله اقر لزيد بالف ونصف مال لعمرو ولعمرو بالف الا نصف مال لزيد فما لكل منهما فافرض
مال زيد شيئا فلعمرو الف الا نصف شيء فلزيد الف وخمسمائة الا ربع شيء وهو يعدل شيئا
وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء وزيادة ربع شيء على الطرف الاخر يعدل الف وخمسمائة شيئا
وربعا واذا قسمنا الفا وخمسمائة على واحد وربع اعني عدد الاشياء يخرج الف ومائتان فلزيد
الف ومائتان ولعمرو اربعمائة **الثانية من المفردات** ان يقع المقابلة بين
الاشياء والاموال فتعدل اشياء اموالا فاقسم عدد الاشياء على عدد الاموال يخرج الشيء
المجهول مثاله اولاد انتهبوا تركة ابيهم وكان الدنانير بان اخذ الواحد دينارا والاخر دينارين
والاخر ثلثة وهكذا بتزايد واحد فاسترد الحاكم ما اخذوه وقسمه بينهم بالسوية فاصاب كل واحد
سبعة فكم الاولاد والدنانير قال شيخنا البهائي عليه الرحمة في استخراجه افرض الدنانير شيئا وخذ
طرفيه اعني واحدا وشيئا واضربه في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء لان مضروب الواحد
في نصف الشيء هو نصف الشيء ومضروب الشيء في نصف الشيء هو نصف المال وهو اعني نصف مال و
نصف شيء هو عدد الدنانير اذ مضروب الواحد مع اي عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع
الاعداد المتوالية مع الواحد اليه فاقسم عدد الدنانير على شيء هو عدد الجماعة كما قال السائل فاضرب
السبعة في الشيء وهو المقسوم عليه يحصل سبعة اشياء تعدل نصف مال ونصف شيء مالا وشيئا و
اسقاط الشيء من مال وشيء وكذا من اربعة عشر شيئا يبقى في احد الطرفين مال واحد في الاخر ثلثة عشر
شيئا فمال يعدل ثلثة عشر شيئا فالشيء ثلثة عشر وهي عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل
احد وتسعون وهو عدد الدنانير ولا يخفى ان المطابق للعمل المذكور ان نفرض عدد الاولاد شيئا
لا عدد الدنانير اذ من جمع عدد الاولاد يحصل عدد الدنانير وليس يحصل عدد الدنانير من جمع
عددها فان اللازم من القاعدة المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع اي عدد في نصف العدد

فبعد الجبر والمقابلة بتكميل سبعة اشياء اربعة عشر شيئا وتكميل نصف مال ونصف شيء
٢

مساويا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه وان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة في نصف
عددهم مساويا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى هذا العدد اى عدد الجماعة وهذه الاعداد
المجموعة هي عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير في نصف عددها مساويا لمجموع
الاعداد المتوالية من الواحد اليه اى الى عدد الدنانير فانها اكثر من عدد الدنانير بكثير مثلا اذا
فرض ان عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الاولاد عشرة فلا ريب في ان مضروب الواحد مع العشرة في
نصف العشرة مساوى لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة وخمسون وهو عدد
الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير اعنى خمسة وخمسين في نصف خمسة وخمسين هو
بعينه خمسة وخمسين التي هي عدد الدنانير وعلى هذا ما ذكره شيخنا المذكور من فرض الدنانير شيئا
وضرب الواحد مع الشيء في نصف الشيء وكون الحاصل اعنى نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير
غير صحيح والتحقيق في هذا المقام انه يمكن ان يفرض كل من الدنانير والاولاد شيئا والعمل الذي ذكره
الشيخ ره هو المطابق لفرض الاولاد شيئا كما صرح به اخيرا بان الشيء هو عدد الجماعة وبيانه بوجه اوضح
انا نفرض عدد الاولاد شيئا وناخذ طرفيه اعنى الواحد والشيء ونضربه في نصف الشيء يحصل نصف مال
ونصف شيء وهو يساوى مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى الشيء الذي هو عدد الجماعة للقاعدة المذكورة
فهذه المجمع اعنى نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير وظاهر انه لو قسم عدد الدنانير على الشيء الذي
هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب السبعة اعنى الخارج من القسمة
في الشيء اعنى المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشياء ولكون المقسوم وهو عدد الدنانير نصف مال
ونصف شيء يعدل سبعة اشياء نصف مال ونصف شيء وبعد الجبر بتكميل سبعة اشياء بان يصير
اربعة عشر وتكميل نصف مال ونصف شيء بان يجعلا مالا وشيئا والمقابلة باسقاط شيء من الطرفين
يعدل المال ثلثة عشر شيئا فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد الذي هو عدد المال يخرج ثلثة عشر وهو
المجهول اعنى عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير وهذا على تقدير
فرض عدد الاولاد شيئا ويمكن كما اشير اليه ان يفرض عدد الدنانير شيئا والعمل ان نقسم الشيء الذي هو
عدد الدنانير على سبعة فيخرج سبع الشيء اى جزء من اربعة عشر جزءا من الشيء وسبع نصف السبع من المال

اى جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال ونكتب صورتها هكذا ١ منه ١ منه وهذا الحاصل
هو عدد الدنانير فيعادل الشيء الذي هو عدد الدنانير بالفرض و ١٤ شيء ٩٨ مال وبعد تكميل
الشيء يصير اربعة عشر شيئا معادلة لشيء واربعة عشر جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وبعد تكميل
المال بضرب السبعة في الطرفين ليحصل التكميل والتحويل الى تلك النسبة يصير مال واحد معادلا لاحد
وتسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الاشياء اعني واحدا وتسعين على عدد المال وهو الواحد يخرج احد
وتسعون وهو عدد المجهول الذي فرض شيئا اعني عدد الدنانير واذا قسمنا عدد الدنانير اعني احدا
وتسعين على السبعة يخرج عدد الاولاد اعني ثلثة عشر وهو المط هذا ويمكن ان يستخرج امثال هذا
السؤال بالخطائين بان نفرض الاولاد خمسة فالخطاء الاول اربعة ناقصة لان نصيب كل واحد ثلثة
من خمسة عشر التي حصلت من قاعدة النظم الطبيعي اى حصلت من الواحد الى الخمسة والحال انه يجب ان
يكون نصيب كل واحد سبعة ثم نفرض الاولاد تسعة فالخطاء الثاني اثنان كذلك اى ناقصا المحفوظ الاول
عشرة والثاني ستة وثلثون ولكون الخطائين كليهما ناقصين ناخذ الفضل بين المحفوظين وهو ستة
وعشرون ونقسمه على الفضل بين الخطائين وهو اثنان فيخرج ثلثة عشر وهو المطلوب وفي مثل
هذا السؤال طريق اخر اسهل واخصر وهو ان يضعف خارج القسمة اى ما اعطاه السائل فالحاصل الا
واحدا هو المطلوب ففي المثال المذكور اذا ضعف السبعة التي اعطاه السائل ونقص منه واحد
يحصل ثلثة عشر وهو المط

الثالثة من المفردات

ان يقع المعادلة بين
العدد والاموال فيعدل عدد اموالا فاقسم العدد على عدد الاموال فيجذر الخارج هو الشيء المجهول
مثالها اقر لزيد باكثر المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون فافرض احد
المالين عشرة وشيئا والاخر عشرة الا شيئا فالمجهول هو الشيء ومسطحهما اعني مضروب احدهما في
الاخر مائة الا مالا اذ مضروب عشرة في عشرة مائة ومضروب شيء في الا شيء الا مال ومضروب الشيء
في عشرة عشرة اشياء ومضروب العشرة في الا شيء عشرة الا شيء وهما اى عشرة اشياء وعشرة الا
شيء يتساقطان فيبقى الحاصل مائة الا مالا يعادل ستة وتسعين كما قال السائل وبعد الجبر
باسقاط الا مال من احد الطرفين وزيادة مال على الطرف الاخر والمقابلة بنقصان ستة وتسعين

مرتبة يعدل المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال يخرج الاربعة ايضا وجذره الخارج اثنان
وهو الشيء المجهول عشرة وشيء اثنا عشر وهو اكثر المالين وعشرة الا شيئا ثمانية وهو اقلهما فاكثر
المالين الذي هو المقر به لزيد اثنا عشر وظاهر ان مضروب ثمانية في اثنا عشر هو ستة وتسعون هذا
ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشيء خمسة واكثر المالين خمسة عشر والآخر
خمسة ولو قال مجموعهما عشرون ومسطحهما تسعة عشر فبعد الجبر والمقابلة يعادل المال احدا وثمانين
فاذا قسم احد وثمانون على الواحد يخرج ايضا احد وثمانون وجذره تسعة وهو الشيء المجهول فاكثر المالين
تسعة عشر والآخر واحد **واما المقترنات فالاولى منها** ان يقع المعادلة بين
العدد وبين الاشياء والاموال فيعادل عددا اشياء اموالا فيكمل المال واحدا ان كان اقل منه ورده
اليه ان كان اكثر وحول العدد والاشياء الى تلك النسبة بقسمة عدد كل على عدد الاموال ثم ربع نصف
عدد الاشياء وزده على العدد وانقص من جذر المجموع نصف عدد الاشياء يبقى عدد المجهول مثاله
اقر لزيد من العشرة بما مجموع مربعه ومضروبه في نصف باقيها اثنا عشر فافرضه شيئا فمربعه مال ونصف
القسم الآخر خمسة الا نصف شيء ومضروب الشيء فيه خمسة اشياء الا نصف مال واذا اسقط من المال نصفه
لتكميل خمسة اشياء يعادل نصف مال وخمسة اشياء اثنى عشر فمال وعشرة اشياء يعادل اربعة وعشرين
نقصنا نصف عدد الاشياء من جذر مجموع مربع نصف عدد الاشياء والعدد بقي اثنان وهو المقر به
وتوضيحه ان مربع نصف عدد الاشياء خمسة وعشرون وبزيادة العدد عليه يصير تسعة واربعين
وجذره سبعة نقصنا منه نصف عدد الاشياء اعني خمسة بقي اثنان وهو المطلوب في هذا المثال
انما هو للتكميل واما الرد فمثاله عدد ضرب في نفسه وزيد على الحاصل ضعفه واضيف المجتمع الى
مضروب العدد في اثنى عشر حصل ثلثة وستون فبعد العمل ينتهي الى ثلثة اموال واثنا عشر شيئا
تعدل ثلثة وستين وبعد الرد مال واربعة اشياء تعدل احدا وعشرين وعند تمام العمل بقي ثلثة
وهو المطلوب **والثانية منها** ان يقع المعادلة بين الاشياء وبين العدد والاموال
فاشياء تعدل عددا واموالا فبعد التكميل والرد تنقص العدد من مربع نصف عدد الاشياء وتزيد
جذر الباقي على نصفها او تنقصه منها فالحاصل هو الشيء مثالها عدد ضرب في نصفه وزيد على الحاصل نفسه

اثنا عشر حصل خمسة امثال العدد فافرض عدد شيئا واضرب الشيء في نصفه يحصل نصف مال واذا
زيد عليه اثنا عشر فالحاصل نصف مال واثنا عشر ويعدل خمسة اشياء التي هي خمسة امثال
الشيء المفروض وبعد التكميل يعدل مال واربعة وعشرون عشرة اشياء فانقص العدد اعني الاربعة
والعشرين من مربع الخمسة التي هي نصف عدد الاشياء يبقى واحد وجذره ايضا واحد فان زدته على الخمسة
او نقصته منها يحصل ستة او اربعة وهو المطلوب ولا يخفى انه يمكن ان يستخرج بهذه المسألة اي الثانية من
المقترنات كل ما يمكن استخراجه بالثانية من المفردات فالمثال الذي تقدم فيها هو قولنا اقر لزيد باكثر
المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون اذا اردنا ان نستخرجه بهذه المسألة اي
بالثانية من المقترنات نفرض احد المالين شيئا والآخر عشرون الا شيئا فمسطحهما عشرون شيئا الا
مالا يعدل ستة وتسعين وبعد التكميل يعدل عشرون شيئا ستة وتسعين مالا فاذا نقصنا العدد
وهو ستة وتسعون من مربع العشرة التي هي نصف عدد الاشياء اعني مائة يبقى اربعة وجذرها اثنان
فاذا زيد هذا الجذر على نصف عدد الاشياء او نقص منه يحصل اثنا عشر او ثمانية وهو المطلوب
الثالثة منها اموال تعدل عددا واشياء فبعد التكميل او الرد زيد مربع نصف عدد الاشياء
على العدد وجذر المجموع على نصف عدد الاشياء فالمجتمع الشيء المجهول مثالها عدد نقص من مربعه
وزيد الباقي على المربع حصل العشرة فافرض العدد المجهول شيئا واضربه في نفسه فيحصل المال وانقص
الشيء من المال الذي هو مربعه وزد الباقي وهو المال الا شيئا على المربع فيعادل مالان الا شيئا عشرة
فبعد الجبر اسقاطا لا شيء وزيادة الشيء على الطرف الآخر والرد يحصل المالين مالا والعشرة خمسة
والشيء نصف شيء يعادل مالا خمسة اعداد ونصف شيء ومربع نصف عدد الاشياء ربع الربع فاذا زيد عليه
العدد اعني الخمسة يصير خمسة ونصف ثمن وجذره اثنان وربع فاذا زيد عليه ربع عدد الاشياء وهو
الربع يحصل اثنان ونصف وهو المطلوب لان مربعه ستة وربع فاذا نقصنا منه اثنين ونصفا يبقى ثلثة
وثلثة ارباع واذا زدنا ذلك على ستة وربع يحصل عشرة وقد تم بذلك ما اردنا ايراده من المسائل
الست الجبريات وانت تعلم ان الاشكال في استخراج المجهولات بهذه المسائل الست انما هو في تحصيل المعادلة
والعمل بما تضمنه السؤال حتى يؤدي اليها اذ العمل الذي يؤدي الى المعادلة يختلف باختلاف الاسولة

فيحتاج الى نظر ثاقب وحدس صائب وامعان الفكر فيما اعطاه السائل وصرف الذهن فيما يؤدي الى المط
من الوسائل واما العمل الخاص بكل من تلك المسائل الست بعد حصول المعادلة فهو امر ظاهر متعين لا
صعوبة فيه **وقد نظم** من المسائل الست باعمالها الخاصة بالفارسية **فقيل**
في الاولين من المفردات در جبر و مقابله چه كرديد تقسيم اشيا و عدد بر مال كن تقسيم چون
مال عديل شئ شد قسمت كن آن شئ بمال و حفظ كن اين تعليم **وفي الثالثة من المفردات**
كن مال و عدد عديل كرد في الحال تقسيم نماى آن عدد را بر مال پس جذر بگير خارج قسمت را كان جذر ترا
جواب باشد ز سؤال **وفي الاولى من المقترنات** چون گشت عدد بمال و
اشيا همراه افزاى عدد بر آن مربع و انگاه از جذر جميع نصف اشيا كم كن مجهول خود آنزمان
و با تش بخواه **وقيل فيها ايضا** چون شد عددت عديل مال و اشياء ز اشيا
نصفي تو بنيز تربيع نما و افزا بعدد جذر تمامي بر گير وان نصف فكن ز جذر و باقي بنما
وقيل في الثلثة هكذا در مقترنات چو از بعد دو تكميل تا ره بجواب آيي
اين را بنما اصغا نصف عدد اشيا در هر سه مربع كن در اول و در ثالث آنرا بعدد افزا كم كن تو عدد
از وي در مسئله ثاني در مجتمع و باقي كن جذر و روان پيدا در اول و در ثالث تا شئ بدست آيي
ز ان جذر فكن افزا نصف عدد اشيا و افزا و بكاه آن جذر ز ان نصف كه شد مذكور تا هر دو
جواب آيد در مسئله وسطى **واذا عرفت** هذه القواعد الاربع اعني الاربعة
المتناسبة والخطائين والعمل بالعكس والجبر والمقابلة **فاعلم** انه انما يستخرج منها
المشكلات الحسابية بعضها مما يمكن ان يستخرج من الاربع وبعضها من الثلاث او الاثنين منها وبعضها
يتعين استخراجه من واحدة منها ونحن نذكر هنا نبذة من تلك الاسولة الحسابية مما يتكرر منه
السؤال واشتهر الاشكال بالعربية او الفارسية نثرا او نظما حتى يحصل التمرن والاحاطة للطلاب
ويسهل عليهم استخراج الجميع **ومنها** مسئلة مشهورة قد ذكرها في النسبة مختلفة وقد
ذكرها العلامة الطوسي قده في رسالته الجبرية في لباس لا مناسبة له بالمباحث الفقهية وذكرها العلامة
الحلي في كتاب النهاية بعدما كساها لباسا فقهيا يناسب مبحث البيع وذكرها شيخنا البهائي في الجبل المتين

بعدما

بعدما كساها لباسا فقهيا يناسب مبحث الطهارة فقررها على ما ذكره العلامة الحلي هو انه لو كان قطعة
ارض بين شجرتين قدرها اربعة عشر ذراعا وطول احد الشجرتين ستة اذرع وطول الاخرى ثمانية فاجتاز
ظبي بينهما وطار الى ممر الظبي طائران من رأس الشجرتين بالسوية اي طارا اليه طيرانا متساويا بحسب المسافة
حتى تلاقيا عليه ثم بيعت القطعة من اثنين بثمن واحد صفقة واحدة لاحدهما من اصل الشجرة
القصيرة الى موضع الالتقاء اعني ممر الظبي وللاخر منه الى اصل الشجرة الاخرى ثم خفي موضع الالتقاء
فاتى تدرون الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشجرة الطويلة من هذه الارض وتقريرها
على ما ذكره شيخنا البهائي هو انه حوض مستطيل طوله اربعة عشر شبرا وعرضها ثلثة اشبار وعمقه
شبران وعلى طرفي طوله شجرتان طول احدهما ستة اشبار وطول الاخرى ثمانية فسقط فيه جلد
ميتة استوعب عمود الماء وانقسم به الماء الى قسمين احدهما ازيد من كر والاخرى انقص منه ثم قطر
من القسم الذي يلي الشجرة القصيرة قطرة على احد الثوبين ومن القسم الذي يلي الطويلة قطرة على الثوب الاخر
فطار الى الجلد طائران من راسي الشجرتين طيرانا متساويا بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه واخذاه وخفي
علينا مكانه من الماء فلم ندر هل كان موضع التلاقي اقرب الى القصيرة ام الى الطويلة فكيف السبيل الى
معرفة ذلك فيصلي في الثوب الطاهر ويجتنب النجس وهذه المسئلة مما يمكن ان يستخرج بالاولى
من المفردات وطريق الاستخراج على التقديرين ان نفرض ما بين اصل الشجرة القصيرة وموضع الالتقا
شيئا ومربعه مال ومربع القصيرة التي هي الستة ستة وثلثون فيكون المجتمع مالا وستة و
ثلثين وجذر المجتمع مقدار ما طار الطائر لانه وتر القائمة فيكون مر[illegible]ساويا لمربعي ضلعيهما
بشكل العروس فجذر مربعه هو بعينه جذر الضلعين اعني القصيرة والمسافة التي بين اصلها و
موضع الالتقاء فالجذر شئ وستة فما بين اصل الشجرة الطويلة وموضع الالتقاء اربعة عشر الا شيئا
ومربعه مائة وستة وتسعون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا ولكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون مربعها اربعة
وستون والمجموع مائتان وستون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا وهو يعدل مالا وستة وثلثين
لتساوي الوترين حيث طارا بالسوية فان تساويهما يوجب تساوي مربعيهما وهو يوجب تساوي مربع ضلعي
لمربع الضلعين وهو يوجب تساوي مجموع الضلعين لمجموع الضلعين اي المعادلة المذكورة فاذا جبرت و

قابلت

قابلت باسقاط الا ثمانية وعشرين من احد الطرفين وزيادته على الطرف الاخر واسقاط المال من الطرفين
واسقاط ستة وثلثين من المثنين وستين بقي مائتان واربعة وعشرون نعدله ثمانية وعشرون شيئا
واذا قسمنا مائتين واربعة وعشرين على ثمانية وعشرين يخرج ثمانية وهي ما فرض شيئا اعني
ما بين القصيرة وموضع الالتقاء ويبقى ما بينه وبين الطويلة ستة فكل وتر عشرة ولا يخفى
يمكن ان يستخرج المطلوب في هذه المسئلة اعني ما بين اصل كل من الشجرتين وموضع الالتقاء
من مجرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد تساوي الوترين وكون
احد الضلعين ثمانية والاخر ستة وكون مربع الوتر مساويا لمربعي الضلعين يلزم مساواة
مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مربع ثمانية واحدهما من الاخر
ستة يلزم منه ان يكون الضلعان الباقيان منهما على عكس ذلك اي يكون الضلع الاخر من
المربع الذي احد ضلعيه ثمانية ستة ومن الذي احد ضلعيه ستة ثمانية حتى يلزم التساوي
واما اذا امكن تعيين مقدار كل المسافتين اي المسافة بين اصل القصيرة وموضع الالتقاء والمسافة
بينه وبين اصل الطويلة بمجرد شكل العروس على النحو الذي قررناه فنعلم الطويلة المسافة الاولى
التي هي احد ضلعي المربعين من الثانية التي هي احد ضلعي المربع الاخر نظرا الى تعاكسهما في الضلعين الاخرين
بل هذا لا يحتاج الى تامل وبذلك يظهر ان طريق معرفة اقربية موضع الالتقاء الى القصيرة او الطويلة
امر بين وان ما قطر القسم الذي بين القصيرة وموضع الجلد هو الازيد من الكبر بادنى تامل ويمكن
ان يستخرج هذه المسئلة بالخطائين بان يفرض ما بين القصيرة وموضع الالتقاء خمسة اشبار وهو
المفروض الاول فما بين الطويلة وبينه تسعة فمربع الضلعين الاولين احد وستون ومربع الاخرين
مائة وخمسة واربعون والتفاضل بينهما هو الخطاء الاول لانه يجب تساويهما لتساوي جذريهما اعني
الوترين لشكل العروس ثم نفرض اربعة فمربعا الضلعين الاولين اثنان وخمسون ومربع الاخرين مائة
واربعة وستون والمحفوظ الثاني ثلثمائة وستة وثلثون والفضل بين المحفوظين مائتان
واربعة وعشرون وبين الخطائين ثمانية وعشرون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين الخطائين ثمانية
القصيرة وموضع الالتقاء فما بينه وبين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب **ومنها**

حوض ارسل فيه اربعة انابيب يملاه احدها في يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلثة ايام
والرابعة في اربعة ايام ففي كم وقت يمتلي ويتفرع عليه فائدة شرعية حوض له اربعة انابيب
يملاه احدها كرا في يوم والاخر كرا في يومين والثالثة في ثلثة ايام والرابعة في اربعة فاطلق شخص
الانابيب الاربعة اليه في اول النهار دفعة واحدة وحلف ان يتوضا من ذلك الحوض في اول بلوغ مائه
الكرية فاذا اراد ان يعرف في اي وقت من النهار يبلغ الكرية ليتوضا واستخراج هذه المسئلة ونظائرها
بالاربعة المتناسبة في غاية السهولة وطريقه ان نقول لا ريب في ان الاربع في يوم واحد على التقرير الاول
تملاء مثلي الحوض ونصف سدسه وعلى الثاني يملاء كرين ونصف سدس الكر فنسبة يوم واحد
الى اثنين ونصف السدس كنسبة الزمان المجهول الى الحوض او الى كر واحد فالمجهول احد الوسطين
فاذا ضرب احد الطرفين وهو الواحد في الطرف الاخر وهو الواحد ايضا كان الحاصل ايضا واحدا
فاذا نسب الحاصل الى الوسط المعلوم وهو اثنان ونصف السدس كان النسبة بخمسين وخمسي خمس
اذ المنسوب اليه اعني الاثنين ونصف السدس خمسة وعشرون ونصف سدس والمنسوب اعني
الواحد اثنا عشر نصف سدس وظاهر ان نسبة اثني عشر الى خمسة وعشرين هي نسبة خمسين وخمسي خمس
الى الواحد فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي النهار وخمسي خمسه فاذا كان النهار اثني عشر ساعة
مثلا يتوضا بعد مضي خمس ساعات وخمس واربعين دقيقة وست وثلثين ثانية ويمكن ان يستخرج
هذه المسئلة بوجه اخر من دون افتقار الى اربعة متناسبة او غيرها من القواعد الاربع وهو انه لما
كانت الانابيب الاربع تملاء في يوم ما هو ضعف ما يملاه الاولى ونصف سدس ما يملاه
الاربع في يوم هو خمسة وعشرون جزء من الاجزاء التي بها ما يملاه الاولى في يوم اثني عشر جزء من اليوم
ومنها سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها
وهذه المسئلة يمكن استخراجها بالقواعد الاربع في الاربعة المتناسبة تسقط الكسرين من مخرجهما
اعني اثني عشر يبقى خمسة فنسبة الاثني عشر اليها كنسبة المجهول الى الثلثة والخارج من قسمة مسطح
الطرفين وهو ستة وثلثون على الوسط اعني الخمسة سبعة وخمس وهو المطلوب وبالجبر والمقابلة
افرض المجهول شيئا فاذا القي منه ثلثه وربعه اعني نصفه ونصف سدسه يبقى ربع شيء وسدسه

يعادل ثلثة من اولى المفردات فاذا قسمت الثلثة على الربع والسدس يخرج سبعة وخمس وهو المط
وبالخطائين نفرض المجهول اعنى اثبار النخلة اثنى عشر فاذا سقطت منها ثلثها وربعها يبقى خمسة
فالخطاء الاول اثنان وهو زائد ثم نفرض اربعة وعشرين واذا اسقطت منها ثلثها وربعها يبقى عشرة
فالخطاء الثانى سبعة زائدة ايضا والمحفوظ الاول وهو مضروب الاثنى عشر فى سبعة اربعة وثمانون
والمحفوظ الثانى وهو مضروب اربعة وعشرين فى اثنين ثمانية واربعون والفضل بينهما اى بين
المحفوظين ستة وثلثون وبين الخطائين خمسة واذا قسمنا ستة وثلثين على خمسة يخرج ما مر
اعنى سبعة وخمس وهو المطلوب وبالتحليل نزيد على الثلثة مثلها وخمسها لان الثلث و
الربع من كل عدد يساوى ما بقى بعد نقصانهما عنه وخمسه فان الثلث والربع من اثنى عشر اعنى
سبعة يساوى الخمسة وخمسها واذا زدنا على الثلثة ثلثة وخمسى ثلثة اعنى واحدا وخمسا
يحصل سبعة وخمس وهو المط وقس على ذلك امثاله فان المعتبر فى ذلك ان تنظر النسبة بين الكسور
الملقاة وبين ما بقى من المخرج المشترك وتزيد على العدد الذى اعطاه السائل بمقتضى تلك النسبة
ففى المثال المذكور اخذت الكسرين اعنى الثلث والربع من المخرج المشترك اعنى اثنى عشر حصل سبعة
وكان النسبة بينهما وبين ما بقى من اثنى عشر بالمثل والخمس اى كانت السبعة مثل الخمسة وخمسها فزدت
على الثلثة الذى اعطاها السائل بمقتضى تلك النسبة اى زدت عليها مثلها وخمسها حصلت
سبعة وخمس **مثال اخر** يختلف فيه النسبة اى عدد اذا نقص منه نصفه وخمسه بقى منه
اربعة اخذنا المخرج المشترك اعنى العشرة واخذنا منها نصفها وخمسها اعنى سبعة فكانت النسبة
بينهما وبين ما بقى اعنى ثلثة بالنصف والثلث اى كانت السبعة مثلى الثلثة وثلثها فزدنا على ما اعطا
السائل اعنى الاربعة بمقتضى تلك النسبة اى زدنا عليها مثليها اعنى ثمانية وثلثها اعنى واحدا وثلثا
حصلت ثلثة عشر وثلث وهو المط لانها اربعون ثلثا ونصفه وخمسه ثمانية وعشرون ثلثا واذا
نقصناها من اربعين بقى اثنا عشر ثلثا وظاهر ان ثمانية وعشرين ثلثا تسعة من الصحاح وثلث واثنى
عشر ثلثا اربعة من الصحاح فثبت ان ثلثة عشر وثلثا هو العدد الذى اذا نقص منه نصفه وخمسه اعنى
تسعة وثلثا بقى اربعة **ومنها** زيد وعمرو حضرا بيع دابة فقال زيد لعمرو ان اعطيتنى

ثلث ما معك وزيد على ما معى تم لى ثمنها وقال عمرو لزيد ان اعطيتنى ربع ما معك وزيد على ما معى
تم لى ثمنها فكم مع كل منهما وكم الثمن فبالجبر نفرض ما مع زيد شيئا وما مع عمرو ثلثة لاجل الثلث فاذا اخذ
زيد ثلث ما لعمرو اعنى درهما كان معه شئ ودرهم وهو الثمن واذا اخذ عمرو ما قاله اعنى ربع ما لزيد
كان معه ثلثة دراهم وربع شئ يعدل شيئا ودرهما وبعد المقابلة باسقاط ربع شئ ودرهم
من كل من الطرفين يعدل درهمان ثلثة ارباع شئ فاذا قسمنا درهمين على ثلثة ارباع يخرج درهمان
وثلثان فالشئ درهمان وثلثان وهو ما لزيد ولعمرو الثلثة المذكورة فاذا صححت الكسور لسهولة
الحساب فى النسبة بجعل كل درهم اثلاثا ثلثة كان مع زيد ثمانية ومع عمرو تسعة وكان الثمن
احد عشر لان الثمانية مع ثلث التسعة احد عشر والتسعة وربع ثمانية ايضا احد عشر ولا يخفى
ان مبنى هذا العمل على كون الثمن اقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة اذ لا ريب فى وجود اعداد كثيرة
اذا فرضت ثمنا يتحقق فيه هذه النسبة اى يكون كل منهما مساويا لما مع احدهما مع ثلث ما مع
الاخر ولما مع الاخر مع ربع ما مع الاول مثلا اذا كان مع لزيد ستة عشر ولعمرو ثمانية عشر والثمن
اثنين وعشرين يصدق ان ما مع زيد اذا زيد عليه ثلث ما مع عمرو وهو ستة يتم الثمن وان ما لعمرو
اذا زيد عليه ربع ما مع زيد اعنى اربعة يتم الثمن ثم هذه المسئلة سئالة اى يمكن ان يستخرج
بطرق كثيرة ولها ولامثالها طريق فى غاية السهولة ذكرها المحقق الطوسى وهى ان تسقط من مسطح
مخرج الكسرين واحدا ابدا يبقى ثمن الدابة ثم تسقط احد الكسرين يبقى ما مع احدهما ثم الاخر يبقى ما مع
الاخر ففى المثال تنقص من اثنى عشر التى هى مضروب مخرج احد الكسرين فى مخرج الاخر واحدا يحصل
احد عشر وهو الثمن ثم تسقط منه اى من اثنى عشر احد الكسرين اعنى ثلثه مثلا وهو اربعة يحصل
ثمانية وهو ما مع احدهما ثم تسقط منه ايضا الكسر الاخر اعنى ربعه وهو ثلثة يحصل تسعة وهو
ما مع الاخر **ومنها** ان قيل اقسم العشرة بقسمين يكون الفضل بينهما بخمسة فبالجبر
نفرض الاقل شيئا فالاكثر شئ وخمسة فمجموع الاقل والاكثر شيئان وخمسة يعادل عشرة وبعد المقابلة
باسقاط الخمسة من كل منهما يعدل شيئان خمسة فاذا قسم الخمسة على اثنين يخرج اثنان ونصف وهو
الشئ المجهول اعنى العدد الاقل فالاكثر سبعة ونصف وظاهر ان الفضل بين سبعة ونصف واثنين

ونصف خمسة وبالخطائين نفرض الاقل ثلثة فالخطاء الاول واحد ناقص ثم اربعة فالخطاء الثاني ثلثة
ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطائين اثنان والخارج من القسمة الفضل الاول
على الثاني اثنان ونصف وهو المطلوب وبوجه اخر لما كان الفضل بين قسمي كل عدد ضعف الفضل بين
نصفه وبين كل منهما فاذا زدت ضعف هذا الفضل اعني اثنان ونصف على نصف العدد الذي هو (نصف خمسة وهو)
العشرة اعني الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف واذا نقصته منه بقي الاقل وهو اثنان ونصف
ومنها رمح مركوز في حوض والخارج عن الماء منه خمسة اذرع مال مع ثبات طرفه حتى لاقى
راسه سطح الماء فكان البعد بين مطلعه من الماء وموضع ملاقات راسه له عشرة اذرع كم طول الرمح
فبالجبر نفرض الغائب في الماء شيئا فالرمح خمسة وشيء ولا ريب انه بعد الميل وتر قائمة احد
ضلعيها العشرة اذرع والاخر قدر الغائب منه اعني الشيء فمربع الرمح اعني خمسة وعشرين ومالا
وعشرة اشياء مساو لمربعي العشرة والشيء اعني مائة ومالا وعشرة اشياء بشكل العروس فبعد
اسقاط المشترك يبقى عشرة اشياء معادلة لخمسة وسبعين والخارج من قسمة خمسة وسبعين
على العشرة سبعة ونصف وهو القدر الغائب في الماء فالرمح اثنى عشر ذراعا ونصف وبالخطائين
نفرض الرمح خمسة عشر فمربعه مائتان وخمسة وعشرون ومربع الضلعين الاخرين مائتان اذ احد
الضلعين عشرة بالفرض والاخر اعني القدر الغائب في الماء على فرض كون الرمح خمسة عشر ايضا عشرة
لان الرمح اذا كان خمسة عشر والفرض ان الخارج منه عن الماء خمسة فالغائب منه عشرة وظاهر ان
مربع كل من العشرة مائة فمجموع مربعيهما مائتان فالخطاء الاول خمس وعشرون ثم نفرضه عشرين فمربعه
اربعمائة ومربع الضلعين ثلثمائة وخمسة وعشرون فالخطاء الثاني خمسة وسبعون
فالمحفوظ الاول الف ومائة وخمسة وعشرون والمحفوظ الثاني خمسمائة والفضل بين المحفوظين
ستمائة وخمس وعشرون وبين الخطائين خمسون وخارج القسمة الفضل الاول على الثاني اثنا
عشر ونصف وهو المطلوب وبوجه اخر ناخذ مربع ما بين المطلع وموضع مغيب راسه وهو مائة و
نقسمه على الخمسة فيخرج عشرون ثم نزيد عليه الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصفه وهو اثنى
عشر ونصف قدر الرمح ونسقط منه الخمسة فيحصل سبعة ونصف وهو قدر الغائب في الماء من

الرمح وبرهانه يظهر من شكل لد من ثالث الاصول ومنها قيل لشخص كم مضى من الليل
قال ثلث ما مضى يساوي ربع ما بقي فكم مضى وكم بقي فبالجبر افرض الماضي شيئا فالباقي
اثنا عشر الا شيئا فثلث الماضي اعني ثلث الشيء يعادل ربع الباقي اعني ثلثة الا ربع شيء
وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء من احد الطرفين وزيادة ربع شيء
على الاخر يعدل ثلث الشيء وربعه ثلثة والخارج من قسمة الثلثة على الثلث والربع خمسة وسبع
وهو الساعات الماضية فالباقية ستة وستة اسباع ساعة وبوجه اخر اجعل الماضي شيئا
والباقي اربع ساعات لاجل الربع وثلث الشيء يساوي الساعة فالشيء الماضي ثلث ساعات والكل
سبع وبالاربعة المتناسبة نسبة الثلث الى السبعة كنسبة المجهول الى اثنى عشر فاذا قسمت
مسطح الطرفين على الوسط يخرج خمسة وسبع وهو الساعات الماضية والباقية كما ذكر ومنها
ثلثة اقداح مملو احدها باربعة ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صبت في اناء
واحد ومزجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من الاقداح من العسل والخل والماء
فاجمع الاوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر واضرب ما في كل قدح في كل من الاوزان الثلثة
واقسم الحاصل على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالخارج ما فيه من النوع المضروب فيه فتضرب الاربعة
في نفسها ونقسم الحاصل وهو ستة عشر على المحفوظ اعني ثمانية عشر فيخرج من الرباعية اعني
العسل ثمانية اتساع رطل ثم نضربها في الخمسة كي يحصل عشرون فنقسمها على ثمانية عشر يخرج رطل
وتسع خلا ثم نضربها في التسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكل اربعة
ثم نضرب الخمسة في نفسها وفي الاربعة والتسعة ونفعل بما مر تكون في الخماسي رطل وثلثة اتساع
ونصف تسع خلا ورطل وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكل خمسة ثم نفعل ذلك بالتسعة
يكون في التساعي رطلان عسلا ورطلان ونصف خلا واربعة ارطال ونصف ماء والكل تسعة وهذا
العمل راجع الى الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر الممزوجة الى ما فيها من العسل والمجهول احد
الطرفين فاذا ضربنا الاربعة في الاربعة وقسم الحاصل اعني ستة عشر على الطرف المعلوم وهو ثمانية
عشر يخرج ثمانية اتساع رطل عسلا وقس عليه البواقي ومنها اي عدد اذا ضوعف وزيد عليه

ثلثة وهو اربعة ارطال كنسبة الاربعة المزوجة الى ما فيها من العسل

واحد وضرب الحاصل في ثلثة وزيد عليه اثنان وضرب المبلغ في اربعة وزيد عليه ثلثة بلغ خمسة و
تسعين فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب حصل
اربعة وعشرون شيئا وثلثة وعشرون عددا يعدل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك يعدل
اربعة وعشرون شيئا اثنين وسبعين عددا وهي الاولى من المفردات والخارج من قسمة اثنين و
سبعين على اربعة وعشرين ثلثة وهو العدد المطلوب وبالخطائين نفرض العدد اثنين فالخطا اربعة
وعشرون ناقصة ثم خمسة فالخطاء ثمانية واربعون زائدة فالمحفوظ الاول ستة وتسعون والثاني
مائة وعشرون قسمنا مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين خرج ثلثة وهو المط وبالتحليل نقصنا من
الخمسة والتسعين ثلثة حصل اثنان وتسعون قسمنا على الاربعة خرج ثلثة وعشرون نقصنا
منها اثنين حصل احد وعشرون قسمنا على الثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ستة فنصفناها
حصل ثلثة وهو المطلوب **ومنها** مال زدنا عليه خمسه وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ
ثلثه وخمسة دراهم لم يبق شئ فبالجبر افرض المال شيئا وزد عليه خمسه وخمسة دراهم يحصل
شئ وخمس شئ وخمسة دراهم وانقص منها ثلثها وهو خمسا شئ وواحد وثلثان يبقى اربعة اخماس
شئ وثلثة دراهم وثلث اذا نقصت منه خمسة لم يبق شئ فهو معادل الخمسة وبعد اسقاط المشترك
يبقى اربعة اخماس شئ معادلة لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما وثلثين على اربعة اخماس يخرج اثنان
ونصف سدس وهو المط وبالخطائين نفرض المال خمسة فالخطاء الاول اثنان وثلث زائد ثم نفرضه
اثنين فالخطاء الثاني ثلث خمس ناقص فالمحفوظ الاول ثلث والثاني اربعة ومجموعهما سبعة ومجموع
الخطائين اثنان وثلث وثلث خمس اي اثنان وخمسان وخارج قسمة المجموع الاول على المجموع الثاني
اثنان ونصف سدس وهو المط هذه هي المسائل الحسابية التي اردنا ان نذكرها بالعربية وهنا
مسائل اخرى نذكرها بالفارسية **اول** كدام عدد است كه چون از ان نصف نقصان
كنى واز باقى ثلث واز باقى ربع واز باقى خمس واز باقى سدس هشت بماند **وجواب**
ان موقوفست بر تمهيد مقدمه ومقدمه آنستكه هر دو عدد كه غير واحد باشند اگر تساوى باشند
آن دو عدد را متماثلان گويند چون پنج و پنج واگر بنقصان كردن اقل از اكثر مرة بعد اخرى اكثر

وبالتحليل خذ الخمسة التي لا يبقى بعد القانها شئ وزد عليها نصفها لانه الثلث المنقوص ثم انقص من المجتمع الخمسة ومن الباقي سدسه لانه الخمس المزيد يبقى اثنان ونصف سدس م

بالكلية منعدم شود وكسرى كه كمتر از اقل باشد باقى نماند آن دو عدد را متداخلان گويند چون دو
هشت مثلا واگر بكم كردن اقل از اكثر كسرى غير واحد باقى بماند كه كمتر از اقل باشد عدد ثالثى
عد آن دو عدد را بكند آن دو عدد را متوافقان گويند چون چهار و شش كه چون چهار از شش
طرح شود دو ميماند واين دو عدد ثالثى است كه عاد هر دو عدد است وكسرى كه اين عاد ثالث مخرج آنست
وفق آن دو عدد گويند چون نصف در مثال مذكور زيرا كه مخرج نصف دو است كه كسر باقيست وعاد
هر دو است وتوافق اين عدد در اين وفق ميباشد زيرا كه اين كسرى كه وفق است در هر دو موجود است
لهذا توافق چهار و شش در نصف است كه هر دو شريكند در اينكه هر يك نصف دارند واگر بعد از كم
كردن اقل از اكثر عدد ثالث غير واحد باقى نماند كه عاد هر دو باشد بلكه باقى واحد باشد آن دو
عدد را متباينان گويند چون سه و چهار و پنج و يازده و بر اين قياس وشناختن تماثل ظاهر است وشناختن
بواقى باين طريقست كه اكثر را بر اقل قسمت كنيم اگر هيچ باقى نماند آن دو عدد متداخلانند واگر چيزى
باقى بماند كه كمتر از مقسوم عليه باشد مقسوم عليه را بر آن باقى قسمت كنيم وهمچنين اكثر را بر اقل
قسمت كنيم تا آنكه يا هيچ باقى نماند يا واحد باقى بماند ودر اينصورت كه هيچ باقى نماند آن دو عدد
متوافقانند ودر صورت دوم كه باقى واحد باشد آن دو عدد متباينانند ومخرج كسر اقل عددى است
كه اينكسر صحيحا از آن بيرون آيد لهذا مخرج كسريكه مفرد باشد مثل نصف يا ثلث يا ربع وهكذا الى عشر
ظاهر است زيرا كه مخرج نصف دو است ومخرج ثلث سه است وهكذا تا آنكه مخرج عشر ده است ومخرج كسر مفرد
بعينه مخرج كسر مكرر است پس مخرج ثلث ودو ثلث سه است ومخرج هشت تسع نه است ومخرج مضاف
حاصل ضرب مخارج آن است يعنى در بعض خواه اين مخارج متداخل باشند يا متباين باشند يا متوافق باشند
لهذا مخرج ثمن سدس سى است ومخرج سدس ثمن چهل وهشت است ومخرج ربع ثمن سى ودو است
وبر اين بنا اما مخرج كسر معطوف بايد مخرج دو كسر معطوف گرفته شود وبايكديگر ملاحظه شود
پس اگر دو مخرج متباين باشند يكى از آنها در ديگرى ضرب شود واگر متوافق باشند وفق احدهما
در ديگرى ضرب شود واگر متداخل باشند اكتفا باكثر شود پس آنچه حاصل شده در حاصل ضرب
يا اكثر كه بآن اكتفا شده بايد اعتبار شود با مخرج كسر ثالث وبنحويكه مذكور شد عمل شود وهمچنين

بر اين قياس م

حاصل را با مخرج کسر رابع باید اعتبار نمود و بنحو مذکور عمل نمود و بر این قیاس تا همه کسور تمام شود پس
حاصل از جمیع مخرج مشترک میان جمیع آن کسور معطوفه است پس از برای تحصیل مخرج کسور تسعه
ضرب میکنیم دو را در سه از جهت تباین و حاصل ضرب را که شش است در نصف چهار از جهت توافق
و حاصل ضرب را که دوازده است در پنج از جهت تباین و از جهت تداخل در میان حاصل ضرب یعنی
شصت و شش خواهد بود شش داخل در شصت پس ساقط میکنیم شش را و اکتفا بشصت میکنیم و
ضرب میکنیم شصت را در هفت بجهت تباین و حاصل ضرب را که چهارصد و بیست است در ربع هشت
بجهت توافق در ربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است در ثلث نه بجهت توافق در ثلث و بجهت
تداخل در میان حاصل ضرب یعنی دو هزار و پانصد و بیست عدد و میان ده ساقط میکنیم ده را
و اکتفا بدو هزار و پانصد و بیست مینمائیم پس آن مطلوبست **و بعد از تمهید این**
مقدمه از برای استخراج مط در سؤال مذکور بقاعده اربعه متناسبه اولا مخرج مشترک
کسور مذکوره در سؤال را بنحویکه مذکور شد میگوئیم و آن شصت است و چون بمقتضای سؤال در او
عمل نمودیم ده شد پس میگوئیم نسبت شصت به چون نسبت مجهول است بهشت و چون مسطح طرفین که
چهارصد و هشتاد است بر ده که وسط معلوم است قسمت کردیم خارج قسمت چهل و هشت شد و آن وسط
مجهول است که مطلوبست و ممکن است استخراج مطلوب **بقاعده تحلیل** و استخراج این
مسئله و امثال آن که مشتمل است بر زیاده و نقصان بتحلیل موقوفست بر بیان دو قاعده که فی الحقیقه
مثلا زمندا ماد در موضع جریان مختلفند **قاعده اول** و آن جاریست در اسوله مشتمله
بر زیاد نمودن آنست که هرگاه بر عددی نصف آن زیاد شود ثلث مجتمع مساوی همان نصفی است که زیاد شده
و اگر بر آن ثلث زیاد شود ربع مجتمع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است و اگر بر آن ربع زیاد شود
خمس مجتمع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است و همچنین تا آنکه هرگاه بر عددی تسع آن زیاد شود
عشر مجتمع مساوی همان تسعی است که زیاد شده است مثلا هرگاه بر دوازده نصف آن زیاد شود مجتمع
هجده است و ثلث آن شش است و آن مساویست با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد
کردن ثلث و ربع تا آخر **قاعده دوم** و آن جاریست در اسوله که مشتمل باشد بر نقصان

در مقدمه

کردن آنست که چون ثلث عددی را از آن نقصان کنند آن ثلث مساوی نصف ما بقی باشد و چون ربع
نقصان کنند آن ربع مساوی ثلث ما بقی باشد مثلا در مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است
از آن نقصان کنند ما بقی هشت است و ثلثی که نقصان شده مساوی نصف هشت است که ما بقی باشد
و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است آن ربع مساوی ثلث ما بقی که نه است میباشد و همچنین و بعد
از تمهید این دو قاعده میگوئیم که چون سؤال مذکور مشتمل است بر نقصان کردن و هشت باقی
عددیست که سدس از آن نقصان شده لهذا بنا بر قاعده دوم خمس هشت مساوی سدس عدد
که سدس از آن نقصان شده پس بنا بر قاعده تحلیل خمس هشت را افزودیم نه عدد و سه خمس شد پس
نظر بقاعده دوم ربع این عدد را بر آن افزودیم دوازده شد و بر حاصل ثلث آنرا افزودیم شانزده
شد و بر حاصل نصف آنرا افزودیم بیست و چهار شد پس آنرا بر خودش افزودیم چهل و هشت شد
و هو المطلوب **دوم** کدام عددیست که هرگاه آنرا در ربع خودش ضرب کنند و بر حاصل سه درهم بیفزایند
حاصل را تضعیف نمایند و بر مضعف چهار درهم بیفزایند و مجموع را تضعیف کنند آنگاه حاصل را بر دو
قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد **و جواب** آن بقاعده تحلیل موقوف بتمهید
مقدمه ایست و مقدمه آنست که هرگاه عددی را در نصف خودش ضرب کنند حاصل مساوی نصف مربع
آن عدد باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع آن عدد باشد و هرگاه در ربع
خودش ضرب کنند حاصل مساوی ربع مربع آن عدد باشد و علی هذا القیاس و بعد از تمهید این مقدمه
گوئیم که نظر بقاعده تحلیل چون بیست و سه را در دوازده ضرب کنیم حاصل دویست و هفتاد و شش شود
و چون آنرا تنصیف کنیم صد و سی و هشت شود و چون چهار را از آن نقصان کنیم ما بقی صد و سی و چهار
بماند و چون او را تنصیف کنیم شصت و هفت شود و چون سه را از آن نقصان کنیم شصت و چهار باقی ماند
و این شصت و چهار ربع مربع عدد مطلوبست نظر بمقدمه مذکوره پس مربع عدد مطلوب دویست و
پنجاه و شش باشد پس جذر آن که شانزده است عدد مطلوبست **سیم** اگر بپرسند که کدام دو عدد است
که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایند سه برابر اقل شود
جواب بقاعده خطائین اولا اقل را سه فرض کنیم و چون واحد بر او افزائیم چهار شود و چهار

و همچنین تا آنکه هرگاه عشر
نقصان کنند آن عشر مساوی
تسع ما بقی باشد

ضعف دو است پس باید اکثر دو باشد و چون یکی بران افزائیم سه شود و ظاهر است که سه سه برابر اقل
که یک از سه است نیست بلکه یک برابر آنست و خال اینکه میبایدسه برابر باشد پس خطاء اول شش ناقص
انگاه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بران افزائیم دو شود و دو ضعف یک است پس باید اکثر نیز یکی
باشد و چون واحد بر آن افزائیم دو برابر اقل شود و خال انکه مفروض سه برابر است پس خطاء دوم
یک ناقص است و محفوظ اول سه و محفوظ دوم شش و فضل بین المحفوظین سه است و فضل بین الخطائین
پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت سه خمس باشد و آن عدد اقل است که مطلوب است نیز اگر چون
واحد را بران افزائیم هشت خمس شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار خمس باشد و چون واحد را
بر چهار خمس افزائیم که عدد اکثر است نه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است که سه خمس
باشد **چهارم** اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی که عمق آن ده ذرع است و از گل پر شده
خالی نماید با اجرت ده درهم اجرت یکذرع گل برآوردن چند باشد **جواب** گوئیم که اجرت
مذکوره یکجزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است نیز اگر اجرت ذرع دوم دو مقابل اجرت ذرع
اول است باعتبار اینکه گل ذرع دوم را باید دو ذرع بالا کشید و اجرت ذرع سیم سه مقابل ذرع
اول است و چهارم چهار برابر و برین قیاس بسبب مذکور بنا بر این اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع
اول است باعتبار انکه باید او را ده ذرع بالا بیاورد پس از یک تا ده بنظم طبیعی جمع باید کرد یکجزو
از مجموع اجرت ذرع اول باشد و سه جزو از مجموع اجرت دو ذرع اول و شش از مجموع اجرت سه ذرع
اول و ظاهر است که چون از یک تا ده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرت یکذرع یکجزو از پنجاه و پنج باشد
و اجرت دو ذرع سه جزو از پنجاه و پنج و همچنین **پنجم** اگر پرسند که جماعتی بباغی رفتند
و یکی از ایشان یک انار چید و دیگری دو و دیگری سه و همچنین و چون جمع نمودند و قسمت
کردند هر یک از ایشان ده انار رسید آنجماعت چند کس بودند و عدد آن انارها چند بوده
جواب بقاعده خطائین عدد جماعت را پانزده فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بر نظم
طبیعی صد و بیست است و چون او را بر پانزده قسمت نمودیم هر یکی را هشت رسید پس خطا ناقص
باشد بدو و انگاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دویست و ده است و چون آنرا

بر بیست قسمت کنیم هر کدام را ده و نصف رسد و این خطا زاید است بنصف پس مجموع محفوظین که چهار و
و نیم باشد بر مجموع خطائین که دو و نیم قسمت کردیم نوزده حاصل شد و این مطلوبست که عدد جماعت باشد
و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم صد و نود شود و آن عدد انارهاست و ممکن است که این
مطلوب بقاعده تحلیل استخراج شود و بیان آن اینست که چون شخص اول یک انار چید و دوم دو دانه
و همچنین بزیادتی واحد بالا رفته باید شخص نهم نه دانه چیده باشد و دهم ده دانه و یازدهم یازده
دانه و علی هذا القیاس و فرض انست که بعد از قسمت مجموع هر شخصی حصه او ده دانه باشد پس باید
شخص اخر که چیده او از انار بیشتر از هر یک است در مرتبه از عدد باشد که عدد ده واسطه میان آن
و میان واحد باشد که نظر بقاعده عمل بعکس چون از ان بر سبیل تنزل رجوع شود چیده هر مرتبه
تحت یکدانه کمتر از چیده مرتبه فوق باشد چیده شخص دهم ده باشد و چیده شخص اول یکدانه
باشد و ظاهر است که عددی چنین یعنی عددی که ده واسطه میان آن و واحد باشد نوزده است
که زیادتی آن بر ده نه است همچنانکه زیادتی ده بر واحد نیز نه است پس عدد جماعت نوزده باشد
و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و آن عدد انارهاست
ششم سؤالی مشهور و منظوم و هو هذا گوشواری داشتم از لعل و مروارید
و زر بود یکمثقال وزن آن مرصع گوشوار قیمتش کردند صرافان ز روی معرفت لعل مثقالی
ببی لولو بهجده زر بچار بستد از من مشتری و بیست دینارم بداد مانده ام حیران در این
داد و ستد بی اختیار یک مهندس در دهر روی زمین خواهم که او یک بیک را در حساب وزن
او داد در شمار **جواب** بدانکه اینمسئله سیال است یعنی جواب آنرا بطرق متعدده
میتوان بیان کرد و ما در اینجا بقاعده خطائین بچند طریق استخراج میکنیم تا سایر طرق برآنها
قیاس شود **اول** انکه بقاعده مذکوره بنا بر اینکه زر ربع مثقال فرض شود و وزن لعل را ثلث
مثقال فرض کنیم و بنا بر این وزن لولو یک ثلث و نصف سدس مثقال خواهد بود و قیمت
گوشواره هجده دینار و نیم خواهد شد پس خطا ناقص باشد بیک دینار و نیم انگاه وزن لعل را نیم
مثقال فرض کنیم بنا بر همان فرض که زر و بنا بر این وزن لولو ربع مثقال خواهد بود و قیمت

کوشواره بیست دینار و نیم خواهد شد پس خطا زاید باشد بنصف دینار و چون مفروض اول یعنی ثلث را
در خطاء ثانی یعنی نیم ضرب کنیم محفوظ اول سدس شود و چون مفروض ثانی یعنی نیم را در خطا اول یعنی
یک و نیم ضرب کنیم محفوظ ثانی سه ربع شود و چون مجموع محفوظین را که یک سدس و نصف سدس
باشد بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج ثلث و سه ربع سدس باشد و چون سه ربع سدس یک
ثمن است پس گوییم وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زر نیز بفرض ربع مثقال بود پس وزن
لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود و این طریق این مسئله را خواجه قطب الدین خضر شافعی نیز
بنظم در آورده حل این را بشنو از من ای ره صدق و یقین اگر هستی در میان اهل دانش یادگار
گوشواره را که وزن آن بیان فرموده اند قیمت و وزنش تمامی با تو گویم گوش دار هست وزن لعل ثلث
و ثمن مثقال تمام بی کم و بیشش نباشد هیچکس را اختیار هست وزنش این چنین و قیمتش گویم بتو
چهارده کم ربعی است این نزد مرد هوشیار هست مروارید دانک و ثمن مثقال تمام قیمت آن پنج
دینار است و ربعی ز دینار وزن زر ربعی ز مثقال است نه بیش و نه کم قیمت آن هست یک دینار و دو
باعتبار سکه بر زر می‌زند هر کس که از روی کرم نقد همت را برای دوستان سازد نثار **دوم**
آنکه باز بقاعده خطائین بنا بر آنکه وزن زر ثلث مثقال باشد وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم پس
وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و ثلث دینار شود پس خطا ناقص
باشد بدو ثلث آنگاه وزن لعل را نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر باز
ثلث باشد پس وزن لؤلؤ نصف سدس باشد و قیمت مجموع بیست دینار و ثلث دینار باشد پس خطا زاید باشد
بثلث و چون مفروض اول که نصف است در خطاء ثانی که ثلث است ضرب کنیم سدس حاصل شود و آن
محفوظ اول است و چون مفروض ثانی که نصف و نصف سدس است در خطاء اول که دو ثلث است ضرب
کنیم حاصل که محفوظ ثانی است ثلث و ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود و
مجموع خطائین واحد است و خارج قسمت اول بر ثانی همان اول است که نصف و ثلث سدس باشد پس وزن
لعل نصف و ثلث سدس است و قیمت آن شانزده دینار و دو ثلث بود و قیمتش یکدینار و ثلث بود و
بنا بر این وزن لؤلؤ دو ثلث سدس بود و قیمتش دو دینار بود **سیم** بنا بر آنکه وزن زر را خمس

وزن گوشواره یک مثقال
۲۴ نخود
لعل ۱۱ نخود — زر ۶ نخود — لؤلؤ ۷ نخود

مثقال مقرر داریم وزن لعل را دو خمس فرض کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد و در این صورت قیمت زر
چهار خمس دینار است و قیمت لعل دوازده دینار است و قیمت لؤلؤ هفت دینار و خمس باشد و مجموع
بیست دینار شود پس بی استعمال قاعده خطائین جواب مبهم **چهارم** باز بقاعده خطائین
بنا بر آنکه وزن زر را سدس مثقال قرار دهیم وزن لعل را نصف فرض کنیم پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال
باشد و قیمت مجموع بیست و یک دینار و دو ثلث شود پس خطا زاید باشد بیکدینار و دو ثلث آنگاه وزن
لعل را ثلث فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر بر حال خود باقی باشد پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیمت
مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود پس خطا ناقص باشد بثلث و چون مجموع محفوظین که نصف
و دو تسع است بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج قسمت ربع و تسع است که ثلث و ربع
تسع باشد و این وزن لعل است و قیمت آن ده دینار و پنج سدس است و وزن زر سدس مثقال البته
و قیمتش دو ثلث دینار است پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع باشد و قیمتش هشت دینار و نیم
باشد **پنجم** باز بقاعده مذکوره بنا بر آنکه وزن زر را سبع مثقال قرار دهیم وزن لعل را
چهار سبع فرض کنیم پس وزن لؤلؤ دو سبع باشد و قیمت مجموع بیست و دو دینار و شش سبع دینار
باشد پس خطا زاید باشد بدو و شش سبع آنگاه وزن لعل را سبع مثقال فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر
بر حال خود باشد پس وزن لؤلؤ پنج سبع باشد و قیمت مجموع هفده دینار و پنج سبع دینار باشد و
خطا ناقص باشد بدو و سبع و محفوظ اول یک و سی و پنج جزو از چهل و نه جزو واحد است و مجموع
خطائین پنج و سبع است و مجموع محفوظین دو و شش جزو از چهل و نه جزو از واحد است و چون
آن را بر مجموع خطائین قسمت کنیم خارج قسمت ثلث شود و آن وزن لعل است و قیمتش ده دینار
و وزن زر سبع مثقال است و قیمتش چهار سبع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار
سبع ثلث باشد و قیمتش نه دینار و سه سبع دینار باشد و ظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت
لعل است و چهار سبع دینار که قیمت زر است و نه دینار و سه سبع دینار که قیمت لؤلؤ است بیست
دینار میشود و ما در اینجا بهمین وجوه اکتفا میکنیم و بوجوه دیگر نیز میتوان از این بقاعده خطائین
استخراج نمود و در همه این وجوه این مسئله را از این قاعده استخراج شود یک خطا زاید است و دیگری

ناقص وكسيكه في الجملة در علم حساب تدرب داشته باشد ممكن است كه اين مسئله وامثال انرا
بوجوه متكثره بقاعده خطائين وببعض قواعد ديكر استخراج نمايد وبنا بر اين ظاهر ميشود فساد قول
جمعى كه كفته اند جواب اينمسئله منحصر است در آنچه خواجه قطب الدين بنظم آورده **مسئلة**
لغوية قد اختلف في معنى لله دره فارسا فقال نجم الائمة الدر في الاصل ما يدر اى ما ينزل
من الضرع من اللبن ومن الغيم من المطر وهو هنا كناية عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعله الى
الله تعالى قصدا للتعجب لان الله تعالى منشاء العجائب وكل شيء عجيب عظيم يصدر من احد ويريدون
التعجب منه ينسبونه الى الله تعالى ويصفونه به وعلى هذا يكون القول المذكور جملة خبرية ومعناه
ان فعله من حيث الفارسية مختص بالله تعالى وصادر عنه اذ مثل هذا الفعل العجيب لا يمكن ان يصدر
عن غيره تعالى وهذا يمكن ان يكون القول المذكور جملة انشائية دعائية ويكون الدر بمعنى الخير الكثير
لاطلاق اللبن عليه في كلام العرب لكثرة منافعه ومعناه على الله الخير الكثير للممدوح من حيث فارسيته
اى عليه تعالى ان يوصل اليه خيرا كثيرا لاجل عمله هذا وحقيقة المعنى طلب الخير منه تعالى **خبر**
مشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وعليه سؤال
وهو ان لو لما كان لتعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط فيفيد امتناع
الجزاء لامتناع الشرط وعلى هذا لو دخلت على مثبتين كانا في الواقع منفيين وعلى منفيين كانا في
الواقع مثبتين وعلى مثبت ومنفي فالمثبت منفي والمنفي مثبت **واذا تقررت** هذه القاعدة فيلزم
يلزم منها ان يكون صهيب قد خاف الله وعصاه والامر ليس كذلك ومثل هذا السؤال يرد على قوله سبحانه
وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ فعلى
مقتضى القاعدة يلزم ان يكون كلمات الله قد نفدت مع انها غير متناهية لا تنفد **وقد اجيب**
عن هذا الاشكال بوجوه منها ما اورده المحقق التفتازاني وهو ان لو في الاصل وان كان للشرط
والتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم
انتفاء الجزاء فهي لامتناع الثاني اعني الجزاء لامتناع الاول اعني الشرط الا ان لو وان قد يستعمل
للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما

بحث في معنى لله دره

صهيب في معنى نعم العبد

يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم
استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين
نحو لو اهنتني لاثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو وَلَوْ أَنَّ مَا فِي
الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ الاية ونحو لو لم تكرمني لاثنيت عليك ففي هذه الامثلة اذا ادعى لزوم
وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى
ويستعمل لهذا المعنى لولا ايضا نحو لولا اكرامك اياى لاثنيت عليك يعني اثني عليك على تقدير
عدم الاكرام فكيف على تقدير الاكرام وجوده اذ لا فرق بين قولنا لولا ولو الداخلة على النفي في المعنى
انتهى وانت خبير بانه على هذا التوجيه يكون كلمة لو مستعملة في غير معناها الحقيقي اذ كما عرفت
انها موضوعة للشرطية في الماضي بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء
الشرط الموجب للقطع بانتفاء الجزاء فاذا استعملت في لزوم الجزاء وثبوته دائما يكون مستعملة في نقيض
معناها الحقيقي وكذا الفظة ان لو استعملت في هذا المعنى اى لزوم الجزاء دائما يكون مستعملة في غير
معناه الحقيقي لانها وضعت للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط مع الشك في وجود الشرط وعدمه
بمعنى ان الشرط ان وجد وجد معه الجزاء وان لم يوجد لم يوجد نظرا الى المفهوم مع كون الشرط مما
امكن ان يوجد وان لا يوجد فيكون الجزاء ايضا كذلك اى قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم
يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على وجود الجزاء دائما سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة في
غير ما وضعت له **ومنها** ما ذكره بعضهم وهو ان لو هنا بمعنى ان اي استعملت للدلالة على ترتب
الجزاء على الشرط دائما من دون دلالتها على انتفاء الشرط فالمراد ان صهيبا وان كان من شانه ان
يخاف من الله وان لا يخاف منه الا ان عدم خوفه لا ينفك من عدم عصيانه بل هو في حسن الحال بحيث
لو لم يخف الله اصلا لم يعصه في شيء من اوقات عدم خوفه ولا يخفى انه على هذا الاستعمال اى استعماله
بمعنى ان لو اعتبر المفهوم لدل على ان صهيبا لو خاف الله تعالى عصاه وهذا فاسد لان الغرض
مدحه بعدم العصيان اصلا ولو لم يعتبر يجعله من قبيل قوله تعالى وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ
إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لرجع الى المعنى الاول اذ المراد ان اعتبار المفهوم انما هو اذا لم يكن للشرط

فائدة سواه وههنا وجدت فائدة اخرى هي ان عدم الخوف لا يناسب ترك المعصية اذ وجد في صهيب كان سببا له فكيف اذا وجد الخوف الذي هو يناسبه وظاهر ان المعنى يرجع الى المعنى الاول هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين عبد السلام من ان الشيء الواحد قد يكون له سببان فلا يلزم من عدم احدهما عدم الاخر كذلك ههنا فان الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عصوا فاخبر رسول الله صلى الله عليه وآله ان صهيبا ليس كذلك بل هو ممن اجتمع له سببان لترك المعصية الخوف واجلال الله تعالى فاذا لم يوجد احدهما وهو الخوف لم يصدر منه المعصية ايضا لاجل الاجلال يرجع الى المعنى الاول واما ما ذكره شمس الدين خسروشاهي من ان لو ههنا المطلق الربط بل ادعى انها في اصل اللغة للربط وانما اشتهرت في العرف والحديث انما ورد بالمعنى اللغوي لها فما ذكره فهو راجع الى المعنى الثاني وظ ان الربط بين الشرط والجزاء انما يرجع الى ترتبه عليه كما هو مدلول لفظ ان **ومنها** ما ذكره بعضهم وهو ان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله **ومنها** ما ذكره بعض اخر من ان لو في الخبر والاية على اصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط وبيانه ان الجزاء ههنا هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف منفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا وكذا في قولنا لو اهنتني لاثنيت عليك يجوز ان يكون المنفي هو الثناء المرتبط بالاهانة بناء على ان الثابت هو الثناء المرتبط بالاكرام ويرد على هذا التوجيه ان الارتباط بالشرط غير معتبر في مفهوم الجزاء وانما يجيء ذلك من قبل ذكر الشرط اذ لو اعتبر الارتباط بالشرط في مفهوم الجزاء لكان تقييده بالشرط تكرارا كما اذا قلنا لو جئتني لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء ونحن نعلم قطعا ان المنفي في قولنا لو جئتني لاكرمتك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كل ما له دخل في لزوم شيء لشيء او ثبوته له يجب ان يكون ملاحظا للعقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء وانت تعلم ان الارتباط اذا لم يكن معتبرا في مفهوم الجزاء بحسب اللغة والعرف فاذا جعل الجزاء للفظة لو هو الجزاء المقيد بالارتباط بالشرط لم يكن لو مستعملة في معناها الاصلي وبالجملة تصحيح هذه الامثلة مع ابقاء لو على معناها الاصلي غير ممكن فاللازم صرفها عن الظاهر وحملها على التجوز كما في الوجوه السابقة وامثالها وان كان هو الوجه الاول الذي يرجع اليه اكثر البواقي الا ان الاظهر عندي ان لو كما يستعمل لمجرد اللزوم والربط

بيان لتجويز ان يكون المنفي هنا هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف

بين

بين الشيئين كذلك قد يستعمل لقطع الربط كما يقال لو لم يكن زيد عالما لاكرم جوابا لقول من يقول اذا لم يكن زيد عالما لم يكرم فانه لما جعل عدم الاكرام مترتبا على عدم العلم واوقع الارتباط بينهما فرد عليه بقطع هذا الارتباط في زيد بانه لو لم يكن عالما لاكرم ايضا لشجاعته مثلا او سخاوته او غير ذلك من صفاته الفاضلة وكذلك الحال في الخبر والاية فانه لما كان المعروف الغالب عند الناس ان يرتبط عدم عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله صلعم ذلك في صهيب وقال انه لو لم يخف الله لم يعص ايضا وكذلك لما كان الغالب على الاوهام ان الاشجار كلها اذا كانت اقلاما والبحار مدادا فاي شيء كتب بهما ينفد فقطع الله تعالى ذلك الربط في كلماته وقال انها لو كتبت بهما لم تنفد والظاهر ان قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف اذا كان انسانا ويحتمل ان يكون لو فيه على اصلها من انتفاء الشرط والجزاء اي لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل فما تقيد بالنظر الى اصل معناها ان المرسل اليهم لما لم يكن ملكا لم يكن الملك في صورة رجل والامر كذلك هذا واما قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا فالفقرة الاولى لفظة لو فيها على اصلها. اما الثانية فالظاهر انها من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه فيجب ان يوجه بما وجه به الاانه يرد ههنا اشكال اخر وهو ان مجموع القضيتين كما هو الظاهر كلام واحد اي بينهما اتصال وارتباط وليست الثانية جملة مبتدأة وعلى هذا يكون الاية على صورة قياس اقتراني على هيئة الشكل الاول فيجب ان ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا باطل لانه على تقدير ان يعلم منهم خيرا لا يحصل منهم التولي بل يحصل منهم الانقياد واجاب عنه بعضهم بان القضيتين مهملتان اذ كلمة لو للاهمال والمهملة في قوة الجزئية وكبرى الشكل الاول يجب ان يكون كلية ولو سلم فانهما ينتجان لو كانتا لزومية وهو مم ولو سلم فاستحالة النتيجة مم لان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم والمحال جاز ان يستلزم المحال وفساد هذا الجواب ظاهر لان لفظة لو لم يستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي لانها لامتناع الشيء لامتناع غيره وكيف يجوز ان يعتقد في كلام الحكيم انه قياس اقتراني اهملت فيه شرايط الانتاج واي فائدة تكون في ذلك مع ان تركيب القياس

لايكون

لايكون الا لحصول النتيجة واجاب بعض اخر بان القضيتين ليستا كلاما واحدا بل الثانية جملة مبتدئة
فالاولى اعنى قوله سبحانه ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم واردة على قاعدة اللغة يعنى ان سبب عدم الاسماع
عدم العلم بالخير فيهم والثانية يعنى قوله سبحانه ولو اسمعهم لتولوا كلام اخر ابتدئ به بعد تمام الاول
وهو على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه يعنى ان التولى لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم
الاسماع فهو دائم الوجود ويجوز ان يقال ان التولى منفى بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل اللفظ
لو لان التولى هو الاعراض عن الشئ وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشئ لم
يتحقق منهم التولى والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد له لا يقال انتفاء التولى خير وقد
ذكر ان لا خير فيهم لانا نقول لا نسلم ان انتفاء التولى بسبب انتفاء الاسماع خير وانما يكون خيرا لو
كان من اهله بان اسمعوا شيئا ثم انقادوا له ولم يعرضوا وهذا كما يقال لا خير فى فلان لو كان به قوة
لقتل المسلمين فان عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوة والقدرة ليس خيرا واورد على هذا التوجيه
ايضا بان الاشكال باق بحاله اذ مع جعل القضية الاخيرة جملة مبتدئة غير مرتبة بالاولى وحقيقة المقدمتين
الشرطيتين يكون استلزام علم الله الخير فيهم للاسماع واستلزام الاسماع للتولى ثابتين فيلتئم منهما
قياس اقترانى هكذا ان علم الله فيهم خيرا لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا والنتيجة ان علم الله فيهم خيرا
لتولوا فيلزم المحذور وهو كذب احد المقدمتين وفيه ان الاسماع الماخوذ فى المقدمة الاولى هو الاسماع
مع علم الخير فيهم والماخوذ فى الثانية هو الاسماع من دون علم خير فيهم فالوسط فيهما مختلف فلا يتكرر فهذا
التوجيه مما لا باس به ويمكن ان يوجه بتوجيه اخر لا يرد عليه ايضا شئ وهو ان يؤخذ لو بمعنى ان كما جوزه
بل هو قياس عند المبرد وتابعيه وقالوا ان لو فى قوله ع اطلبوا العلم ولو بالصين بمعنى ان وعلى هذا يكون
المراد من الاية لو علم الله امرا هو فى شانهم وبالنسبة اليهم خير لاسمعهم ذلك الخير مع علمه بانه لا ينفعهم
ذلك الاسماع فلو اسمعهم لتكميل الحجة وتشديد التنكيل فى حقهم لتولوا فلا يكون لو ح بمعنى امتناع الشئ
لامتناع غيره بل يكون لمجرد ترتب شئ على شئ اخر ممكن الوجود وح يتحقق قياس اقترانى صحيح هكذا
ان علم الله امرا هو خير بالنسبة اليهم لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا فينتج لو علم الله امرا هو خير لهم
لتولوا عنه وهذا صحيح لا يرد عليه شئ وقد وجه الاية بوجوه اربعة اخرى اولها ان تقدير الاية لو علم الله

فيهم خيرا لاسمعهم اسماعا نافعا ولو اسمعهم اسماعا غير نافع لتولوا وثانيها ان التقدير فى المقدمة الثانية
ولو اسمعهم على تقدير عدم الخير فيهم وثالثها ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا وقتا ما لاسمعهم ولو اسمعهم
وقتا ما لتولوا بعد ذلك ورابعها ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا ما كان الاسماع لما يلقى اليهم لاسمعهم
لو اسمعهم لتولوا اى لم ينقادوا له ولا يخفى ان مبنى الاولين على اختلاف الوسط والاخيرين على اتحاده
وضعف الكل ظاهر ويمكن ان يرجع بعضها الى بعض الوجوه السابقة كالثانى الى الثانى والاخير
مثل — الى الثالث **فى المثل** حدث المرءة حديثين فان لم تفهم فاربع قد اختلف فى معنى قوله فاربع
فقيل المراد منه اربع مرات اى ان لم تفهم الحديث فكرره اربع مرات وقيل امر بمعنى كف اى ان لم تفهم
حديثين فامسك ولا تتكلم بعدهما وقيل امر بمعنى اضربها بالمربعة اى ان لم تفهم فاضربها بها حتى
تلتفت اليه وتفهم وبعضهم نقل هذا المثل بهذا النحو حدث حديثين امرءة فان ابت فاربعة وهذا
لا يناسب الاخيرين بوجه بل شئ من التفاسير الثلثة لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ لا يظهر منها حقيقة
الحال فيه وله قصة مشهورة لا يحضرنى الان كيفيتها وربما اشير اليها فيما بعد بعد عثورى عليها
فى الفرق بين الجمع واسمه — **فائدة لغوية** الفرق بين الجمع واسم الجمع ان الجمع هو الموضوع للاحاد المجتمعة دالا
عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له لفظ واحد مستعمل كرجال واسود او لم يكن كابابيل
واسم الجمع هو الموضوع لمجموع الاحاد دالا عليها دلالة المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء كان
له واحد من لفظه كركب وصحب او لم يكن كقوم ورهط وحقيقة الفرق على هذا ان دلالة اسم الجمع
على الاحاد انما هو فى ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع فدلالته على المجموع من حيث هو
مجموع بالمطابقة وعلى الاحاد بالتضمن واما دلالة الجمع على الاحاد فانما هو على سبيل الاستغراق
الافرادى بمعنى ان دلالته عليها ليست فى ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع بل انما يدل عليها
اولا بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيد وزيد وزيد وكما ان دلالة هذه الجملة على الافراد من حيث هو
افراد بالمطابقة فكذلك دلالة الجمع الذى هو بمعناها ولا يخفى ان هذا ليس مما يمكن لنا ان نعرف به الفرق — الفرق م
بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفتنا بتصريحهم بان هذا جمع او اسم جمع يمكن لنا الفرق بالنحو المذكور هذا
واما اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة فلغى فيه اعتبار الفردية وان انتفى الفرد بانتفائه ففرقه عن

الجمع واسم الجمع ظاهر لاعتبار الفردية فيهما صريحًا اوضمنًا واما النكرة فهو الفرد الواحد المنتشر فقرينة
عن التثليث ظاهر واسم الجمع غالبًا يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة وكما وكماة **تمام الجنس**

نسبة الى النبي صلعم قوله صلى الله عليه وآله فاطمة خير نساء امتي الا ما ولدته مريم ولا يخفى
ما فيه من الابهام والاظهر على فرض صحته ان يجعل الا بمعنى الواو العاطفة فان لفظة الا قد جائت في كلام
العرب بمعنى الواو كما هو مصرح به في مغنى اللبيب وغيره ويقدر بعده جملة سبقتها لدلالة السوق
عليها فيصير الكلام هكذا فاطمة خير نساء امتي وخير نساء امة ما ولدته مريم والمراد بما ولدته مريم
هو عيسى ع وكان الاصل ان يقول من ولدته مريم الا ان استعمال ما في ذوي العقول في كلامهم شايع و
تخصيص امة عيسى ع بالذكر لاجل ان النسوان الصالحة العابدة في امته اكثر منهن في امم ساير الانبياء ع
ويمكن ان يجعل الا بمعناها الاصلي على بعد ويكون لفظة ما عبارة عن امراة يكون في الكلام تعليق على ما هو
في حيز المنع حتى يكون المعنى فاطمة خير نساء امتي الا امراة ولدتها مريم ام عيسى على ان يكون الاستثناء
منقطعًا او مثل مريم في امتي على ان يكون الاستثناء متصلًا وعلى التقديرين يكون الكلام من باب
التعليق على المحال لعدم تولد امراة من مريم او مثلها في امته من الام ولا يخفى ما فيه من غاية البعد والتكلف

في دعاء اللجاء من الصحيفة السجادية ع نحن المضطرون الذين اوجبت اجابتهم واهل
السوء الذين وعدت الكشف عنهم وايجاب اجابة المضطرين ووعد الكشف عن اهل السوء انما هو في
قوله امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء فان قيل ليس في الاية ايجاب وانما وقع كل من
اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام ع الايجاب وتخصيصه باجابة
المضطر وتخصيص الوعد باهل السوء قلنا الوجه في ذلك اما ملاحظة صنعة بديعية هي شبه
الاشتقاق مع التفنن فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجابا ومعنى
الكلمتين متحد لكن اجرى الامام الكلام مرة على نهج شبه الاشتقاق فقال اوجبت اجابتهم و
اخرى على وجه التفنن فاتى بما هو في صورة الوعد او وقع الاجابة في الاية جزاء للشرط والجزاء
واجب الحصول عند حصول الشرط فاقترنت بالايجاب واما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط
بل كلاما مستانفا على سياق ما بعده وهو قوله تعالى ويجعلكم خلفاء الارض اقترن بالوعد

جريا على مقتضى اصل الكلام وظاهر اللفظ مع قطع النظر من ان الوعد من الله ايجاب وهذا اذا بني الكلام
على الانقطاع واما اذا قدر الشرط في قوله يكشف السوء ايضًا فالجواب هو الاول **قال الله تعالى**
في سورة النحل والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئًا وهم يخلقون اموات غير احياء
وما يشعرون وفيه سؤالات الاول كيف عبر عن الاصنام بالواو والنون فقال يخلقون
مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل والاصنام جمادات لا شعور لها الثاني اي فائدة في قوله سبحانه
في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله اموات وهو تكرار والجواب عن الاول انهم سموا الاصنام الهة
وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم فينبغي التعبير عنها بما يعبر به عنهم اعني الجمع بالواو والنون فيكون
مدار الكلام على وفق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطاء وباطلا يقتضي الحكمة ان لا يبتني
الكلام على وفقه اذ صدوره على وفقه يوهم كونه حقًا وصوابًا وذلك يوجب تقريرهم على خطائهم
لانا نقول الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم ومفهومهم لم يفهموا
ان المراد هو الاصنام بل ظنوا ان المراد غيرها من الجماد وعن الثاني ان الفائدة في ذكر غير احياء الاشارة الى
انها اموات لا يتعقب موتها حيوة كالنطفة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله اموات امكن ان يتصور
انها اموات في الحال ولكن من شانها الحيوة في وقت يعقبها مثل ذلك حتى يثبت انها لا يتصف بالحيوة
قط فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المال ويمكن ان يقال انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات
في الحال لا انها ستموت حتى يكون الاطلاق على التجوز كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون

خبر مشكل منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام قد اورده الحافظ البرسي في بعض
رسائله مرويا عنه عليه السلام وهو انه سئل هل رايت في الدنيا رجلا فقال رايت رجلا وانا الى الان اسئل
عنه فقلت له من انت فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين فقال الى الطين
فقلت من انا فقال انت ابو تراب فقلت له انا انت فقال حاشاك حاشاك هذا من الدين في الدين انا
انا وانا انا انا ذات الذوات والذات في الذوات للذوات فقال عرفت فقلت نعم فقال امسك للذات

اقول ما ذكره عليه السلام من مخاطبة روحه الملكوتي اعني نفسه القدسية مع هيكله الناسوتي اعني
جسده الشريف وحاصله انه لما سئل هل رايت في الدنيا رجلا كاملا في الرجولية والانسانية فقال

رايت رجلا كذلك واراد به هيكله الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم قال وانا واراد بلفظة انا نفسه
المجردة الملكوتية اسئل من بدو العمر الى هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسده الشخصي الشريف و
هذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر اليه
لانه بيت عزته ومسكن كربته ومركب سيره وسرير تحصيله ثم بين ما وقع بينهما من المخاطبات
باللسان الحالي والنطق النفس الامري فقلت له اي للجسد من انت فقال انا الطين الى قوله الى الطين
وهذه الفقرات ظاهرة لا ريب فيها اذ البدن جسم ارضي ترابي وقد خلق من التراب ورجوعه ايضا الى
التراب ثم لما اقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذي هو اوضع الاشياء وارذلها
ساله وقال من انا فقال انت ابو تراب اي انت قيم البدن ومربيه والمتصرف فيه ثم لما كان غاية التعلق
بينهما موهما للوحدة والاتحاد فساله وقال له انا انت اي انا مثلك تراب ومركب ميت فاجاب بما
هو الواقع من تنزيه الروح وتعاليه من ان يكون عين البدن فقال حاشاك حاشاك اي انت منزه
من ان تكون مثلي اذ النور لا يكون ظلمة وهذا اي تقدسك وتعاليك من العينية والاتحاد من
الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله انا انا الخ فيه اشكال لانه من كلام الجسد كما هو مقتضى
السوق وظاهر ان قوله انا ذات الذوات من اوصاف الروح ولوازمه فالظاهر ان يجعل ذلك من كلام
الجسد كما هو مقتضى السوق ولكن يقرا لفظة انا في المرة الاولى والثالثة مشددة بمعنى كيف اي
اني وكيف يتصور في حقي لفظة انا بان اعبر عن ذاتي بانا كما انت تعبر عن حقيقتك بها مع انتفاء العينية والاتحاد
فمن اين يمكن لي ان اعبر عن حقيقتي بلفظة انا لان اصل الانسان وحقيقته ولبه هو ما يعبر عنه بانا
وهذا انما يتاتى في حق الروح الذي هو اصل الانسان وحقيقته والجسد امر خارج عن حقيقته وجوهره
وانما تعلق به الاصل تعلق تدبير وتصرف لتوقف فعله في هذا العالم عليه فاذا كان حقيقة الانسان
واصله هو الروح فهو الحري ان يعبر عن ذاته بانا والبدن لخروجه عن حقيقته لا يمكن ان يعبر عن ذاته
بها فاذا لم يكن للبدن لازم الروح الذي هو امكان التعبير بانا لم يمكن الاتحاد بينهما فهذا جواب انما
هو بالمغايرة ونفي العينية والاتحاد ولكن يبقى لازم الاتحاد ثم صرح ثانيا ... بذلك و
بعلة عدم جواز امكان التعبير عن الجسد بانا فقال واني انا كيف يتصور في حقي التعبير عن ذاتي بانا

مع ان انا ذات الذوات والذات في الذوات للذات اي الذات الذي نشا ووجد بواسطة ذوات
الاشياء لان حقيقته متحدة مع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله وسلم كما قال ص انا وعلي
من نور واحد والحقيقة المحمدية ص هي الفيض الاول الذي انتشر منه ساير الفيوضات والمخلوق
الاول الذي صار واسطة لايجاد المخلوقات كما قال صلى الله عليه واله اول ما خلق الله نوري
او روحي ومن هنا يظهر سر قوله تعالى خطابا لنبيه ص كما في الخبر القدسي لولاك لما خلقت الافلاك
ولولا علي لما خلقتك اذ عدم علي ع كان مقتضيا لعدمه ص نظرا الى اتحاد نورهما صلى الله عليهما
والهما وقوله والذات في الذوات للذات معناه اي الذات المخصوص الذي هو ذات الذوات في جملة
الذوات مخصوص بكونه للذات اي الذات المطلقة الالهية اي انه من بين الذوات صادر بلا واسطة
عن الذات الالهية لانه اول ما خلق كما مر وفي بعض النسخ لم يوجد لفظة الذات بل العبارة هكذا وانا
ذات الذوات في الذوات للذات اي انا ذات الذوات في الذوات للذات فانه لما ذكر ان انا هنا ذات الذوات
يوهم كونه ذات جميع الذوات حتى الذات الواجبة فدفع ذلك بانه ذات الذوات في الذوات الممكنة
الصادرة عن الذات الالهية ثم قال عرفت اي عرفت ان عليا مخلوق لله تعالى ولكن اشرف مخلوقات
الله واولها وسر الله ونوره الاول المتحد مع نور نبيه ص فلما قال نعم عرفت ذلك قال فاسلك
اي ثبت على ذلك وتيقن بان عليا تالي النبي صلى الله عليه واله وصنوه ومثله وشبهه وهو افضل
الخلق بعده فهو الحري بنيابته وخلافته ولا يليق بذلك غيره فليس الها كما يقوله المفرطون والارعنة
لفلان وفلان كما يقوله المفرطون فقد ثبت بذلك كفر المشرك الغالي والمبغض القالي وظهر حقية
النمط الاوسط الموالي التالي ويمكن ان يجعل هذا الخبر من باب مخاطبة بدنه الشريف مع نفسه
القدسية وحاصله انه عليه السلام لما سئل هل رايت رجلا كاملا في الانسانية فقال و
القائل هو البدن رايت رجلا واراد به نفسه القدسية وقوله ع اني الى الان اسئل عنه اشارة
الى ما مر من غاية التعلق بين البدن والنفس وقوله ع فقلت له من انت الى قوله الى الطين حاصله
انه لما سئل البدن عن نفسه القدسية من انت فقال انا الطين واراد به اصل الاشياء ومادتها
فان الطين والطينة يطلق على الاصل والمادة فانه ع لاتحاد روحه مع روح المحمدي صلى الله عليه واله

مع ان انا اعني الحقيقة هنا
اي الحقيقة العلوية المرتضوية
ذات الذوات اي م

يكون اول المخلوقات وبه واسطة الايجاد ومنشأ الفيوضات هو مادة الاشياء واصلها لما قال له من ابن فقال من الحمل المادة واراد به اصل كل شئ ومنشاه وهو الله سبحانه لانه كما عرفت صدر عنه بلا واسطة وبذلك يعلم معنى قوله الى ابن وقوله في الجواب الى الطين فان ما اصله ان مرجعي الى الاسل وقوله فقلت من انا فقال انت ابو تراب اي منتسب الى هذا العالم الدنيوي ومشغول تدبير هذا العالم والتصرف فيه لا في عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال في باقي الكلمات اذ لما سئل البدن عن النفس من العينية والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقال انت بتعدان تكون مثلي انا انا وهذا اشارة الى ان حقيقتي منحصرة بحقيقتي ويستحيل ان تكون ذلك صادقة على حقيقتي والمحصل ان انا انا وانت انت ولا اتحاد بيني وبينك ثم اكد ثانيا ذلك وقال انا انا ثم اشار الى وجه المغايرة بقوله انا ذات الذوات الخ وتوضيحه كما تقدم **تنبيه** مما يمتحن به الطلبة في علم النحو السؤال عن الاخبار بالذي فيقال مثلا كيف يخبر عن زيد بالذي في قولنا ضربت زيدا والقاعدة في هذا الاخبار ان يصدر الذي ويجعل موضع المخبر عنه ضمير لها اي الكلمة الذي ويؤخر المخبر عنه خبرا لها فالجواب في المثال المذكور الذي ضربته زيد وكذا يجوز الاخبار بالالف واللام التي بمعنى الذي ولكن في الجملة الفعلية ليصح بناء اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسمية لعدم صحة ذلك البناء منها ففي نحو زيد قائم يمكن ان يخبر عن زيد بالذي فيقال الذي هو قائم زيد ولا يمكن ان يخبر عنه بالالف واللام فلا يجوز ان يقال الهو قائم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت زيدا فانه كما يجوز الاخبار عن زيد فيها بالذي يمكن ان يخبر عنه فيها ايضا بالالف واللام ولكن لما ثبت ان اللام لا تدخل على الجملة الفعلية فلا بد من تصرف فيها بان تبدل من الجملة الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا اخبر عن زيد في زيد ضرب على المعلوم يقال الضارب هو زيد وعلى المجهول يقال المضروب هو زيد وقد علم مما ذكر ان الاخبار بالذي يتوقف على شروط اربعة احدها تصدير الجملة بالموصول مبتدء وثانيها صحة تاخير الاسم الذي اريد ان يخبر عنه خبرا وثالثها وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضمير عائدا الى الموصول فاذا تعذر واحد منها لم يصح الاخبار ولاشتراط هذه الامور يختلف الالفاظ والكلمات في صحة الاخبار عنها بالذي وعدمه

وفي كيفيته

وفي كيفيته فيسئل عن ذلك امتحانا فنحن نشير ههنا الى ما يصح الاخبار عنه بالذي من الكلمات والتراكيب ليسهل للناظرين الجواب عن اسولة هذا المقام ويأتي في تضاعيفها الاشارة الى بعض التراكيب المشكلة فنقول لا يصح الاخبار بالذي عن امور الاول مما يستحق التصدير كضمير الشان وكم الخبرية ومثلهما فلو سئل وقيل كيف يخبر بالذي عن كلمة هو في قولنا هو زيد قائم قلنا لا يصح الاخبار بالذي عنها لانها ضمير الشان وضمير الشان يجب تصديره ولو اخبر عنه بالذي وقيل الذي هو زيد قائم هو لزم تصدير الجملة بالذي وتاخير ضمير الشان عن الجملة وهو ممتنع لوجوب تقديمه عليها فيمتنع تصديرها بالذي وكذا لو سئل كيف يخبر بالذي عن كلمة كم الخبرية في قولنا كم عندي درهما قلنا لا يصح الاخبار به عنها بمثل ما ذكر الثاني الحال والتميز والمنفي بنفي الجنس لكونه نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضعه موضعها فلو قيل في نحو جائني زيد راكبا ونحو زيد حسن وجها ونحو لا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا راكبا ووجها ورجل بالذي قلنا لا يصح في شئ منها هذا الاخبار اذ لو اخبر عنها بالذي وقيل الذي جائني زيد هو راكب والذي زيد حسن هو وجه والذي لا في الدار هو رجل لزم وقوع الضمير موضع الحال او التميز او المنفي بنفي الجنس وهو ممتنع اذ يلزم كون الضمير حالا او تميزا او منفيا بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور برب لان ها لازم التنكير والضمير معرفة فلا يقع موقعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا رب رجل يأتيني قلنا يمتنع الاخبار عنه اذ لو قيل الذي رب هو يأتيني رجل وقع الضمير مدخولا لرب وهو غير جائز فان قيل رب قد يدخل على المضمر نحو ربه رجلا قلنا يمتنع اضمار المجرور برب قلنا هو شاذ لا يقاس عليه الثالث عن الموصوف بدون الصفة والصفة بدون الموصوف فلا يجوز في ضربت زيدا العالم ان يخبر بالذي عن زيد بدون العالم ولا عن عالم بدون زيد لاستلزامه وقوع الضمير صفة او موصوفا اذ لو قيل في المثال المذكور الذي ضربته العالم زيد وقع الضمير موصوفا ولو قيل الذي ضربت زيدا هو العالم وقع هو صفة لزيد وهو غير جائز بخلاف ما اذا اخبر عن مجموعهما فانه جائز لعدم المانع فيقال في الاخبار عن المجموع في المثال المذكور الذي ضربته زيد العالم الرابع عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزامه اضافة المضمر الى شئ فلو سئل كيف يخبر بالذي عن غلام في قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل

الذي

الذي جاء هو زيد غلام لزم اضافة هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف
لعدم المانع فيقال في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلامه زيد الا اذا كان مجموع المضاف
والمضاف اليه علما كسام ابرص لكبار الوزغ فانه يمتنع الاخبار عن المضاف اليه فقط لانه بمنزلة حرف من الكلمة
هذا واعلم ان المضاف اليه لو كان مركبا من عشرة ونيفها اي مركب عشرة ونيفها وقيل اثني عشر وثلاثة عشر
الى تسعة عشر وجعل هذا المركب اعني ثلثة عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث
والرابع بان يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور ويقال ثالث ثلثة عشر لا يكون المضاف اعني الثالث
الا واحدا من المضاف اليه اعني ثلثة عشر اذ التقدير ثالث عشر ثلثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليست
هذه الاضافة بمعنى التصيير بمعنى ان الثالث مصير اثني عشر ثلثة عشر لان ذلك اي التصيير يختص بالعشرة
فما دونها اذ يقال هذا عاشر التسعة ويراد انه مصير التسعة عشرة واما في نيف العشرة لو اشتق منه اسم
الفاعل واضيف الى اليه فلا يكون الاضافة الا بمعنى انه واحد منهم والحاصل ان كل اسم فاعل مشتق من
العدد اذا اضيف الى هذا العدد الذي اشتق منه اي الذي يساويه كالثالث اذا اضيف الى الثلثة
والرابع اذا اضيف الى الاربعة فانه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة فيقال
ثالث ثلثة عشر او لا فيقال ثالث ثلثة اذ التصيير انما يكون في المضاف الى الادنى نحو رابع ثلثة واذا علمت
ذلك فاعلم انه اذا اخبر عن المضاف اليه في نحو ثالث ثلثة عشر اعني ثلثة عشر وجب رد المضاف اليه المحذوف
وهو عشر من ثالث عشر فيقال في الاخبار عن الذي في قولنا هذا ثالث ثلثة عشر الذي هذا ثالث عشر
هم ثلثة عشر لان علة حذف المضاف اليه وهو عشر من ثالث عشر كراهة اضافة اسم المركب من اسمين الى اسم آخر
هو ايضا مركب من اسمين لاستلزام ذلك الطول فحذف الثاني من الاول ولما اقيم الضمير مقام الاسم
المركب الثاني ذهب تلك الكراهة اعني علة الحذف فوجب رد المحذوف ثم الاخبار عن المضاف اليه
في مثل ثالث ثلثة عشر وفي كل ما اضيف الى المساوي نحو ثالث ثلثة ورابع اربعة وبالجملة
في كل ما ليس بمعنى التصيير بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف اليه يتعين ان يكون بالذي
ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الا جملة اسمية ولا يكون بمعنى الفعل فلا يجوز الاخبار فيه
باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلثة اي في كل اسم فاعل مشتق من العدد مضاف الى ما دونه

فيجوز ان يكون باللام كما يجوز ان يكون بالذي كما عرفت بمعنى التصيير بمعنى قولنا هذا رابع ثلثة انه
مصير الثلثة اربعة ولا يكون ذلك بمعنى التصيير وكان رابع الثلثة بمعنى مصير الثلثة اربعة
يكون له فعل يؤخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعا يكون ماخوذا من ربعت الثلثة اي
صيرتهم اربعة ففي مثل هذا رابع الثلثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه فيه بالذي ويقال الذي
هذا رابعهم ثلثة يجوز الاخبار عنه فيه باللام بان يقال الرابعهم هذا ثلثة ولا يمكن اخذ اسم الفاعل
من نيف العشرة لانه ليس ماخوذا من الفعل حتى يشتق منه اسم الفاعل اذ الماخوذ من الفعل فرع ان
يكون بمعنى التصيير وقد عرفت ان ثالثا في ثالث ثلثة عشر بمعنى المصير حتى يتحقق فعله ويؤخذ
منه اسم الفاعل فلا يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار باللام في الاول ايضا اعني في مثل رابع
ثلثة لان الاخبار باللام يتعين ان يكون في الجملة الفعلية صريحا والمثال المذكور جملة اسمية
فلا يجوز فيه الاخبار باللام كما في نحو زيد ضارب مع كونه ماخوذا من الفعل قطعا فكيف في اسم الفاعل بمعنى
العدد وفيه نظر اذ الاخبار في قولنا زيد ضارب اما من زيد فكما يجوز بالذي بان يقال الذي هو
ضارب زيد فلا مانع من ان يكون باللام ايضا بان يقال الضارب هو زيد او من ضارب فلا يجوز باللام
لعدم امكان دخولها على زيد فالقياس غير صحيح اذ المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلثة
عن المضاف اليه اعني ثلثة فلا مانع من ان يقال الرابعهم هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخفش
جواز الاخبار باللام عن المضاف اليه في الاول ايضا اي في مثل هذا ثالث ثلثة مع الاستهجان
لانه قال لو قلت انا ثاني اثنين استهجن الاخبار فيه عن الاثنين باللام بان يقال الثانيهما انا اثنان و
وجه الاستهجان فيه عدم الفائدة بخلاف ما لو قلت انا ضارب اثنين واخبرت عن اثنين وقلت
الضاربهما انا اثنان ولا ريب في انه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز فيه ايضا
مع الاستهجان ان يقال الثالثهم هذا ثلثة وانت تعلم بانه لا فرق بين انا ثاني اثنين وانا ضارب اثنين
فهما مشتركان في الاستهجان وعدمه اذ معنى الضاربهما انا اثنان ان الذين انا ضاربهما اثنان وليس
المراد من قولنا الثانيهما انا اثنان وبما ذكر يظهر انه لو ثبت ان الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية
صريحا لم يجز في شيء من الامثلة المذكورة الاخبار فيها جميعا من دون فرق بين هذا رابع ثلثة وهذا

اى التصيير الا فيما دون العشرة
واذا كان م

ثالث ثلثة اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربع الثلثة يجوز ان يرجع معنى الثانى الى انه
ثلث الثلثة ولذا قال الاخفش يجوز فى انا ثانى اثنين ان يخبر باللام عن انا فيقال الثانى اثنين انا لانه
فى المعنى الذى ثنى الاثنين انا وبذلك يظهر ان الاخبار فى الامثلة المذكورة عن كل من المضاف اليه
فيهما وما يقع مبتدء فيهما من لفظة هذا او انا او هو او غير ذلك لا يجوز باللام مع ثبوت اختصاصها بالجملة
الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكفاية الارجاع اليها الخامس عن المصدر العامل بدون المعمول
نحو اعجبنى ضرب زيد عمروا فانه لا يجوز ان يخبر بالذى عن ضرب زيد بدون عمرو فلا يقال الذى اعجبنى
هو عمروا ضرب زيد لانه يؤدى الى ان يعمل الضمير الذى جعل فى موضع ضرب زيد فى عمروا واعمال
الضمير ممتنع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز ان يقال الذى اعجبنى هو ضرب زيد
عمروا السادس عن الاسم الذى يضارع الفعل ويعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله او بدونه ففى قولنا زيد ضارب عمروا لا يجوز ان يخبر بالذى
عن ضارب ولا عن ضارب عمروا فيقال الذى زيد هو ضارب او ضارب عمرو لانه بمعنى الفعل بل هو
كالفعل فى الحركات والسكنات والدلالة على الزمان الماضى والمستقبل ووقوعه موقعه فلا يصلح
للاخبار عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربى زيدا حسن فانه يجوز ان يخبر عنه مع معموله بان يقال
الذى هو حسن ضربى زيدا لان المصدر ليس جاريا مجرى الفعل فيما ذكر فان قيل قد صرحوا بانه
يجوز الاخبار عن منطلق فى زيد منطلق بان يقال الذى زيد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل عامل
لانه عامل فى الضمير المستكن وهو فاعل له واجيب عنه بان المنطلق مثل والضارب والمضروب وغير ذلك
من المشتقات التى يقع خبر الاسم صفة لموصوف محذوف وهو الذات الموصوفة بالانطلاق فالمخبر عنه
فى الحقيقة هو الموصوف الذى سدت الصفة مسده لا الصفة العارضة فيقع فى الاخبار فى المثال
المذكور الذى زيد هو الذات الموصوفة بالانطلاق ولو كان المخبر عنه مجرد الصفة العارضة المبهمة
كانت نكرة ولزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جائز وفيه ان هذا مسلم الا ان هذا الجواب جار فى
اسم الفاعل العامل فى المظهر ايضا فيقع فى الاخبار عن ضارب عمروا فى قولنا زيد ضارب عمروا الذى زيد
هو ذات ضارب عمروا السابع عما يلازم الظرفية نحو ذات يوم والمصدرية نحو لبيك وسعديك

وسبحان الله

وسبحان الله ومعاذ الله فانه يمتنع الاخبار عنها ورفعها على الخبرية فلا يجوز ان يقال فى اتيتك ذات يوم
او قلت لبيك وسعديك او سبحان الله او معاذ الله الذى اتيتك فيه ذات يوم او الذى قلته
لبيك وسعديك وسبحان الله او معاذ الله لانها للزومها الظرفية لا يجوز ان يقع اخبارا للموصول
لوجوب النصب فيها نظرا الى عدم انفكاكها عن الظرفية ويجوز الاخبار عن الظرف غير ما ذكر اعنى غير
ما يلازم الظرفية والنصب فيجوز ان يخبر بالذى عن اليوم فى قولنا صليت اليوم بان يقال الذى صليت
فيه اليوم بناء على جواز رفع الظرف وايقاعه خبرا واذا اخبرت عن الظرف يشترط اظهار لفظة فى بان يقال
الذى صليت فيه لا الذى صليته وكذا يشترط اظهار اللام فى المفعول له اذا اخبر عنه بالذى فاذا
اخبرت عن تاديبا فى قولنا ضربت زيدا تاديبا قلت الذى ضربت زيدا له تاديب وانما وجب اظهار
اللام مع انه لم يكن لام فى المخبر عنه لان شرط النصب فى المفعول له ان يكون مصدرا ولفظ التاديب
مصدر فجاز ان ينتصب باضمار اللام بخلاف ما اذا وقع موقعه ضمير فانه ليس مصدرا فيجب اظهار
اللام وانت تعلم ان هذا الاخبار يوجب وقوع الضمير موقع النكرة فتدبر الثامن عن المصدر الذى
حذف فعله وسد مسده نحو سقيا زيدا فانه لا يجوز الاخبار عنه بالذى لانه سد مسد الفعل فكما
ان الفعل يمتنع الاخبار عنه واما المصدر الذى لم يسد مسد الفعل نحو الضرب حسن واعجبنى الضرب و
نحوهما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويصح الاخبار عن المصدر الذى لمجرد التاكيد نحو ضربته
ضربا فانه يصح الاخبار عن ضربا بان يقال الذى ضربته ضرب لعدم الفائدة فيه بخلاف ما اذا وصف
وقيل ضربته ضربا شديدا فانه يجوز الاخبار عنه بدون قبح بان يقال الذى ضربته ضرب شديد التاسع
عن المضمر المستحق لغير كلمة الذى لامتناع تصدره بالذى لاستلزام ذلك عود الضمير اليها فيبقى
ذلك الغير بلا ضمير ثم ذلك الغير الذى يستحق الضمير اما مبتدء نحو زيد ضربته او موصوف نحو جاء
رجل ضربته او موصول نحو الذى ضربته زيد فان المستحق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور
لا الموصول الذى يخبر به وفى الجميع لو اخبر عن الضمير بالذى رجع الضمير الى ما يخبر به من كلمة الذى دون
زيد ورجل والذى المذكور دون المخبر به العاشر عن الاسم المشتمل على الضمير المستحق لغير
الذى نحو قولك زيد ضربت غلامه لانك اذا جعلت الضمير عائدا الى الموصول بقى المبتدء بلا عائد

وان

وان جعلت عائدا الى المبتدأ بقى الموصول بلا عائد وكل منهما ممتنع الجملة بعشو عن الموصول
بدون صلته مثل الذى قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن الذى وحده بان يقال الذى هو قام زيد
الذى لان الضمير لا يقع موصولا وايضا يلزم خلو الموصول المؤخر عن الصلة وايضا الموصول بدون الصلة
بمنزلة حرف الكلمة ولا يقع الضمير موقع حرف الكلمة هذا اذا اخبر عن الموصول بدون الصلة واما عن الموصول
مع صلته فلا منع من الاخبار عنه كما لا منع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف مع المضاف اليه
ثم الاخبار عن الموصول مع صلته جائز سواء كان ذلك الموصول موصولا بموصول اخر او غير موصول
به يعنى سواء كانت صلته مصدرة بموصول اخر او غير مصدرة به ثم الموصول الثانى الذى يوصل
به الموصول الاول يحتاج الى امرين لانه مبتدأ فيحتاج الى خبر وموصول فيحتاج الى صلة والموصول مع
صلته وخبره جملة يقع صلة للموصول الاول فلا بد فيه من ضمير يرجع الى الموصول الاول وان كان
بعد الموصول الاول موصولين او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة او ما بلغ فالحكم ما ذكر من احتياج
كل واحد الى صلة وخبر اى كل موصول يذكر فلا بد له من صلة وخبر ليتم الموصول اللاحق ويصلح
صلة للموصول السابق ومن هذا القبيل المسئلة المحكية المعروفة عن المازنى وهى الذى التى
اللذان التى ابوها ابوهما اختها اخواك اخته زيد وبيانه كما ذكرنا ان الموصول المتاخر
الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وعائد وخبر وهذا الموصول الاخير اعنى الرابع وهو التى مبتدأ فلا بد له
من صلة وعائد وخبر فصلته قولنا ابوها ابوهما فابوها مبتدأ وابوهما خبره والضمير فى ابوها راجع
الى هذا الموصول اعنى التى الاخيرة وفى ابوهما الى الموصول الثالث اعنى اللذان والجملة من المبتدأ والخبر
اعنى ابوها ابوهما صلة التى الاخيرة والعائد هو الضمير فى ابوها وهذا الموصول الاخير اعنى التى مع
صلته مبتدأ خبره هو اختها والضمير فى اختها راجع الى الموصول الثانى اعنى التى الاولى فالتى ابوها
ابوهما اختها موصول تمت صلته فهو مبتدأ مع خبره فتمت جملة من مبتدأ وخبره يصلح صلة للموصول
الذى سبقه وهو اللذان واللذان مع صلته التى هى الجملة المذكورة اعنى الموصول الاخير مع صلته
وخبره مبتدأ خبره قولنا اخواك وعائده الضمير المجرور فى ابوهما واللذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة
للموصول الذى سبقه وهى التى فالتى مبتدأ تمت صلته التى هى اللذان مع صلته وخبره وخبره اخته و

ضمير يرجع الى الموصول

الضمير فى اخته راجع الى الموصول الاول اعنى الذى وهذا المبتدأ مع الخبر اعنى اللذان الى قولنا اخته
جملة تامة يصلح صلة للموصول الاول اعنى الذى والذى تمت صلته وعائده هو المجرور فى اخته
والذى مع صلته اعنى التى الاولى الى قولنا اخته مبتدأ وخبره قولنا زيد والامتحان فى صحة هذا الحكم
ان يقام مقام كل موصول بصلته اسم بمعناه فيقام اختها مقام التى ابوها ابوهما لان المرأة التى ابوها
ابو شخصين اخرين تكون هذه المرأة اخت هذين الشخصين فيصير الكلام هكذا الذى التى اللذان
اختهما اختها اخواك اخته زيد ثم يقام اخواها مقام اللذان اختهما اختها لان اللذين اختهما اخت
امرأة يكونان اخويها فيصير الكلام هكذا الذى التى اخواك اخواها اخته زيد ثم يقام اختك مقام
التى بصلتها اعنى التى اخواها اخواك لان المرأة التى اخواها اخواك هى اختك فيصير الكلام هكذا
الذى اختك اخته زيد فرد الجميع الى كلام واحد لا اغلاق فيه واذا عرفت جلية الحال فى تركيب هذه
المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار بالذى عن الموصول الاول والثانى مع صلته وقد عرفت انه لا يجوز
الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطلقا فان اردت الاخبار عن الموصول الاول مع صلته وهى من
التى الاولى الى قولنا زيد اذ اخر صلته هو اخته فيؤخر الموصول الاول مع تلك الصلة عن زيد ويقدم
زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الاول مقدما على زيد فيقال الذى هو زيد الذى التى اللذان
التى ابوها ابوهما اختها اخواك اخته وان اردت الاخبار عن الموصول الثانى اعنى التى مع صلته التى
اخرها اخواك اخرت التى مع صلته التى هى اللذان التى ابوها ابوهما اختها اخواك ويقدم عليها الذى
اخته زيد بعد وضع ضمير موضع التى ولكون الاخبار عن المؤنث اعنى التى يكون التصدير ايضا بالتى لا
بالذى فالتعبير عن العنوان بالاخبار بالذى انما هو من باب التغليب فيقال التى الذى هى اخته زيد التى
اللذان التى ابوها ابوهما اختها اخواك وهذا الاخبار صحيح لا خلل فيه والضمير المستحق للموصول
الاول اعنى الذى انما هو فى اخته التى هى خبر التى وليس فى صلة التى فليس التى مع صلته مشتملة على
الضمير المستحق للغير حتى يمنع عن الاخبار عنه ويجوز الاخبار فى المسئلة المذكورة عن غير الموصول الاول
ايضا اعنى زيدا فيقال فى الاخبار عنه الذى الذى التى اللذان التى ابوها ابوهما اختها اخواك اخته هو زيد
ولا خلل فيه ايضا ووجه عدم منع فيه ظاهر واما باقى الامور المذكورة فى تلك المسئلة اعنى سائر ما فى صلة

الموصول الاول من الموصولات مع صلتها واخبارها فلا يجوز الاخبار عنها بالذي الا جزء الموصول الثاني
وهو اخوك والا الضمير المتصل بهذا الجزء اعني الكاف في اخوك وبيان ذلك ان الموصول الثالث وهو
اللذان مع صلته التي اخوها اختها لا يصح الاخبار عنه لانه مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو المضاف
اليه في اختها فانه مستحق للموصول الذي قبله اعني التي فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن
الموصول الرابع مع صلته اعني التي ابوها ابوهما لانه ايضا مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو هما
في ابوهما فانه مستحق لغير التي وهو اللذان فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن ابوها لا
عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن ابوهما لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اختها لا عن
المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اخته لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه وعلة الامتناع
فيما كان مضافا فلما عرفت من انه لا يصح الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانا لو اخبرنا مقامه
مضمرا لزم اضافته والمضمر يمتنع ان يكون مضافا الى شيء واما المضاف اليه في ابوها وابوهما واختها
واخته فعلة الامتناع في الاخبار عنه هو ان المضاف اليه فيما ذكرنا هي ضمائر مستحقة لغير ما
يتصل به من الموصول حال الاخبار واما صحة الاخبار عما بقي اعني خبر الموصول الثالث وهو اخوك
من المضاف والمضاف اليه معا فلانه غير مشتمل على ضمير مستحق لغيره ولا مانع سوى هذا الاشتمال
ولذا فقد يصح الاخبار عنه فتقول في الاخبار عن اخوك الذي اللذان التي التي اللذان ابوها ابوهما
اختها هما اخته زيد اخوك واخوك خبر ما صدق به الجملة اعني اللذان حالة الاخبار ولا مانع فيه
ايضا ومما استثني ايضا كما اشير اليه الاخبار عن الضمير المتصل بخبر الموصول الثالث اعني الكاف
في اخوك فتقول في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخوه اخته زيد
انت ولا فساد في شيء من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجهه واذ عرفت المواضع التي لا يجوز
فيها الاخبار بالذي فاعلم ان سائر المواضع من الكلمات التركيبية مما يجوز فيها الاخبار
بالذي ولما كان في بعضها نوع خفاء لا بد من الاشارة الى كيفيته فيها فلنشر اليها لئلا يبقى الاشتباه
للطالب في هذا المقام **فمنها** الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه معا او احدهما
ففي قولنا ضرب زيد وعمرو فتقول في الاخبار عن زيد وعمرو معا اللذان ضربا هما زيد وعمرو وتقول

في الاخبار عن زيد فقط الذي ضرب هو وعمرو زيد وفي الاخبار عن عمرو فقط الذي ضرب زيد
وهو عمرو وقس على ذلك لو كانا مفعولين مثل ضربت زيدا وعمروا ولو كان المعطوف والمعطوف
عليه جملتين لا ملابسة بينهما سوى العطف لم يتات الاخبار في شيء منهما ولا في الاسمين الذين فيهما نحو
ضرب زيد واكرم عمرو جملتان عطفت احديهما على الاخرى ولا ملابسة بينهما فلا يصح الاخبار عن شيء من
الجملتين ووجهه ظاهر ولا عن الاسمين الذين فيهما اذ لو اخبرت عن زيد وقلت الذي ضرب هو
واكرم خالد زيد لزم خلو الصلة في الجملة الاولى عن العائد وهو ظاهر هذا اذا لم يكن بين الجملتين
ملابسة سوى العطف واما اذا كان بينهما ملابسة سوى العطف نحو ضرب زيد واكرم غلامه اذ ضرب
زيد واكرم عمرو ففي ذا صح الاخبار عن كل من الاسمين فيهما اذ لا يلزم خلو الموصول عن العائد **ومنها**
الاخبار عن المبدل بدون البدل والحق انه جائز لعدم المانع ففي قولنا جاء زيد اخوك لو اخبرت عن
زيد قلت الذي جاء هو اخوك زيد وقيل لا يجوز قياسا على الاخبار عن الموصوف بدون الصفة
وفيه ان الاخبار عن الموصوف بدون الصفة انما لا يجوز لا يجابه كون المضمر موصوفا وهو ممتنع ولا
منع من كون الضمير مبدلا فثبت الفرق وبطل القياس **ومنها** الاخبار عن البدل بدون المبدل
ولا ريب في جوازه ففي قولنا مررت برجل اخيك لو اخبرت عن اخيك بالذي قلت الذي مررت برجل به
اخوك ولو اخبرت عنه باللام قلت المار انا برجل به اخوك **ومنها** الاخبار عن خبر كان وهو جائز
لانه كخبر المبتدأ في هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قائما في قولك كنت قائما قلت الذي كنت هو اياه او كنته
قائم كما اذا اخبرت عن خبر المبتدأ في قولك زيد قائم تقول الذي زيد هو قائم **ومنها**
عن اسم متنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضربني واكرمني زيد او بالمفعولية نحو ضربت واكرمت زيدا
او بالفاعلية والمفعولية بان يقتضي احدهما كون هذا الاسم فاعلا له والاخر كونه مفعولا له مثل
ضربني واكرمت زيدا او ضربت واكرمني زيد وعلى التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم الذي تنازع
فيه الفعلان بالذي فلو اخبرت بالذي على التقدير الاول قلت الذي ضربني واكرمني هو زيد وعلى
التقدير الثاني قلت الذي ضربته واكرمته زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربني واكرمته هو زيد
والذي ضربته واكرمني هو زيد وعلى هذا التقدير لا بد من اضمار المفعول الراجع الى الموصول سواء كان

المقتضى له متقدما على المقتضى للفاعل او متاخرا عنه اذ لو لم يضمر وحذف لزم اخلاء الصلة عن العائد
الى الموصول ولو حذف فى بعض الاحيان انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف فى
الاصل لان الحذف فى الاصل انما كان لاجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول
صار محتاجا اليه وخرج عن كونه فضلة ومستغنى عنه فلو حذف لا يكون حذفه على ما حذف فى الاصل بل
انما هو لطول الصلة نحو هذا الذى بعث الله اى بعثه وبما ذكر يظهر انه لا فرق فى الاخبار عن الاسم
المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل الثانى اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ الفرق
فى الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه واضمار الفاعل فى الفعل الاول ان اقتضى الفاعل وحذف
المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين من اعمال الفعل الاول واضمار الفاعل والمفعول
فى الثانى اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق فى الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه وبما ذكر
يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين او اكثر من الافعال مثل اعطانى وكسانى
زيد جبة واعلمت واعلمنى واخبرنى زيد عمروا قائما وكسوت وكسانى زيد جبة واعلمت واخبرنى زيد عمروا قائما
فعلى التقدير الاول لو اخبرت فى المثال الاول عن المفعول الاول اعنى الياء قلت الذى اعطاه و
كساه زيد جبة انا وعن المفعول الثانى اعنى جبة قلت الذى اعطانى وكسانى زيد هى جبة وفى
المثال الثانى عن المفعول الاول اعنى الياء قلت الذى اعلمه زيد عمروا قائما انا وعن المفعول الثانى
اعنى عمروا قلت الذى اعلمنى واخبرنى زيد هو قائم عمرو وعن الثالث اعنى قائما قلت الذى اعلمنى
واخبرنى زيد عمروا هو قائم وعلى التقدير الثانى لو اخبرت فى المثال الاول عن المفعول الاول اعنى
زيدا قلت الذى اعطيته وكسوته جبة زيد وعن المفعول الثانى اعنى جبة قلت الذى اعطيت
وكسوت جبة زيدا هى جبة وفى المثال الثانى عن المفعول الاول اعنى زيدا قلت الذى اعلمت و
اخبرته عمروا قائما زيد وعن الثانى اعنى عمروا قلت الذى اعلمت واخبرت زيدا هو قائم عمرو وعن
الثالث قلت الذى اعلمت واخبرت زيدا عمروا هو قائم وعلى التقدير الثالث لو اخبرت فى المثال الاول
عن المفعول الاول اعنى الياء او زيدا قلت الذى كسوت وكساه زيد جبة انا او كسوته وكسانى جبة
زيد وعن الثانى اعنى جبة قلت الذى كسوت وكسانى زيد هى جبة وفى المثال الثانى عن المفعول

الاول اعنى الياء او زيدا قلت الذى اعلمت واعلمه زيد عمروا قائما انا او الذى اعلمته واعلمنى عمروا
قائما زيد وعن الثانى اعنى عمروا قلت الذى اعلمت واعلمنى زيد هو قائم عمرو وعن الثالث اعنى قائما قلت
الذى اعلمت واعلمنى زيد عمروا هو قائم ومن احاط بما ذكرنا على الشروط المذكورة يسهل عليه استخراج ما تركنا
من الصور والامثلة وكذا يسهل عليه الاخبار باللام فى الامثلة المذكورة **خبر فيه نوع ابهام**
وهو ما روى فى بعض الكتب المعتبرة عن امير المؤمنين عليه السلام ورواه ايضا الفاضل الاردبيلى ره فى آيات
احكامه انه عليه السلام قال يا عجباه اعصى ويطاع معوية فقال له ابن عباس رض لانه يطاع ولا يعصى
اى معوية وانت على قليل تعصى ولا تطاع والابهام انما هو فى قول ابن عباس وكان المراد ان علة عصيان
الناس لك واطاعتهم لمعوية ان معوية مع اطاعة الناس لا يعصيهم فيما يهوون ويشتهون بل يعمل بمقتضى
هواهم وطباعهم من الامور المخالفة للشرع واذا لم يعصهم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم
اطاعتهم له فكيف الا مع ترك عصيانه لهم وعمله بمقتضى هواهم فان اطاعتهم لو توقف على هذا
الترك والعمل بمقتضى طباعهم يكون صدور ذلك منه اظهر واكثر وانت على شئ يسير يخالف
الشرع اذا طلبوه منك تعصيهم حال عدم اطاعتهم لك الا مع حصول مطلوبهم ومشتهاهم واذا
عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك
لهم والعمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الفرض يكون عصيانك لهم اشد واقوى اذ لو عصيتهم
مع خوف المخالفة تعصيهم مع عدمه بطريق اولى والحاصل ان مطلوبه ان العلة فى اطاعة الناس
لمعوية اطاعته لهم وعمله بمقتضى هواهم وفى عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم ومنعهم عن الوصول
الى ما يشتهون ويهوون الا انه بين ذلك على ابلغ وجه واكد وقال ان معوية لا يعصيهم مع
فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له بدون اطاعته لهم وانت تعصيهم مع فرض عدم
اطاعتهم لك بدون اطاعتك لهم فكيف اذا فرض اطاعتهم لك مع قطع النظر عن اطاعتك اياهم
شعر عربى زياد لست ادرى من ابيه ولكن الحمار ابو زياد هذا الشعر فى هجو رجل
مسمى بزياد وابو زياد هو كنية للحمار فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع او صنف من الاصناف
كنية لاجل مناسبة ما فذكروا ان الكنية للخبز ابو جابر وللمائدة ابو رجاء وللملح ابو عون وقيل ابو

خبر مبهم

شعر عربى
معنى ذكر بعض الكنى

ضالع وللماء ابو غياث وقيل ابو حيّان وللسلك ابو الطيّب وللجوز ابو القعقاع وقيل ابو مقاتل وللسمك ابو سابح وللزجو ابو العيناء وللنبيذ ابو غالب وللدينار ابو الفرج وقيل ابو الحسن بضمّ الحاء وسكون السين وللدرهم ابو صالح وقيل ابو واضح وللبقل ابو الجميل وللكم ابو الخضيب وللارز ابو لؤلؤ وللجبن ابو مسافر وللبن ابو الابيض وللبيض ابو الاصفر وللثريد ابو زاجع وللاشنان ابو النقاء وللديك ابو نبهان وللاسد ابو الحارث وللثعلب ابو الحصين وللنمر ابو عون وللذئب ابو جعدة وللكلب ابو ناصح وللبغل ابو الاثقال وللحمار ابو زياد وللضبع امّ عامر وللدجاجة امّ حفص وللفارة امّ فاسد وللخنفساء امّ سالم وللهر بسر امّ جابر وهكذا ومعنى الشعر انّ زياد البس اعلم من ابيه مع انّ اباه هو الحمار نظرا الى الاصطلاح المذكور **شعر للانوری**

شعر انوری

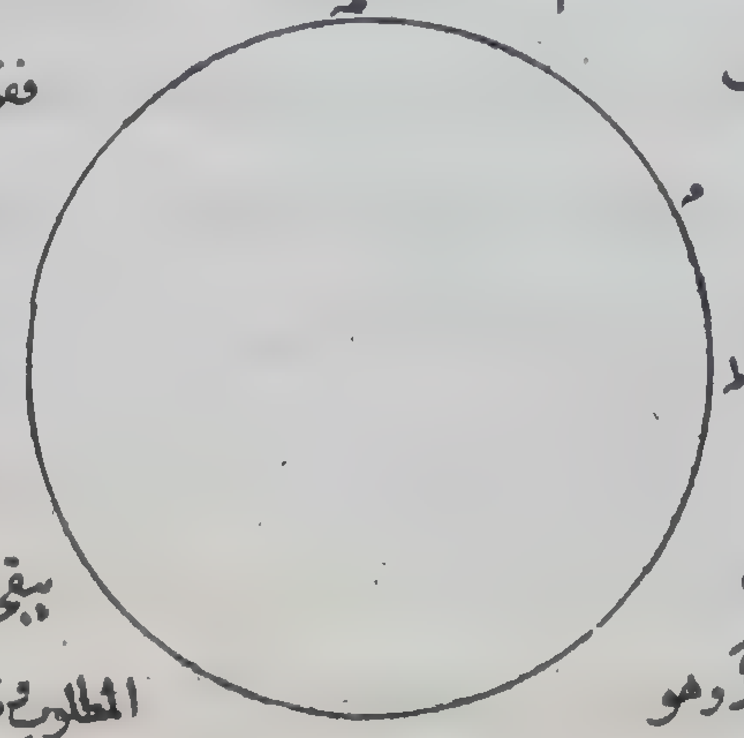
بر جای عطارد بنشاند قلم تو کر در سر منقار کشد جذر اصم را جذر در محاسبات عددی را کویند که در نفس خود ضرب کرده باشند وهر عددیکه او را جذر باشد یعنی توان دانست که از ضرب کدام عدد در نفس خود حاصل میشود چون نه که از ضرب سه در نفس خود حاصل میشود او را منطق کویند وهر عدد که او را جذر نباشد چون ده او را اصم کویند ووجه تسمیه اشعار باصم انست که هر چند از جذر او سؤال کنند نمیشنود وجواب نمیکوید پس کویا کر است وکاه باشد که اصمیه ومنطقیه بنفس جذر نیز نسبت دهند چنانچه صاحب کفایة الحساب بتصریح بیان کرده وکفته که جذر تقریبی را اصم وجذر تحقیقی را منطق کویند وبنا بر این معنی انوری در جای خود در مقام دیکر کفته نیستی جذر اصم را غیر کنکی وکری ونسبت کنکی باصم بواسطه مقابله او است با منطق وقدمای حکما را اعتقاد این بود که هر عدد را در واقع جذری میباشد وبعضی از آنها معلوم نیست الا واجب را چون جذر اصم ودر وقت تسبیح میکفته اند سبحان من لا یعلم جذر الاصم الا هو اما تحقیق همچنانکه کذشت آنست که او را در واقع جذر نیست الا تقریبا ومحصل معنی شعر آنکه جذر اصم که در واقع معدوم است یا مجهول بطریقیکه هیچکس را اطلاع بر وجود آن نیست مکر واجب را ومعیوب بعیوب کنکی وکری است اکر قلم تو او را در سر منقار کشد یعنی در سر منقار خود جای دهد وهمنشین خود سازد با آنکه او را در سر منقار جا دهد بقصد آنکه بنویسد بمحض

همین مجاورت ومجالست جذر مذکور جانشین عطارد شود یعنی مدبر وو بهر فلک شود با آنکه در وضوح وظهور نایب مناب او شود بنحویکه همه کس را علم بوجود او حاصل شود همچنانکه علم بوجود عطارد حاصل است یا آنکه در نطق قائم مقام عطارد شود وهر کاه او را از محذوریتی یا از نفس او سؤال کنند بحقیقت حال خود ناطق شود **اشکال فی القراءة** اکثر المفسّرین على انّ الحروف المقطّعات فی اوائل السور اسماء للحروف المخصوصة فالالف فی الم اسم للمسمّى بالالف واللام اسم للمسمّى باللام والحاء فی حم اسم للمسمّى بالحاء والطاء فی طه اسم للمسمّى بالطاء ولا ریب فی انّ الاسم للمسمّى بالحاء هو الحاء بالمدّ وکذا الاسم للمسمّى بالطاء هو الطاء بالمدّ وعلى هذا یجب ان یقرء الحاء فی اوائل حم والطاء فی اوائل طه وطس بالمدّ مع انّه لا یقرء کذلک باتّفاق القرّاء ولم اعثر على احد تعرّض لهذا الاشکال وجوابه الظاهر انّهم اسقطوا الهمزة تخفیفا ولکن الکلام فی صحّة هذا الاسقاط اذ لا مقتضى لصحّته على الظاهر فتأمّل **مسئلة امتحانیة فی الهیئة** ان قیل هل یمکن ان نفرض جزئین من منطقة البروج فی جهة واحدة من نصف النهار بحیث اذا وصل الشمس الى کلّ منهما کان لها ارتفاع واحد شرقی او غربی مع کون ما على الافق من المنطقة جزءا متعیّنا قلنا نعم وذلک انّما یتحقّق اذا لم یکن دائرة وسط السماء الرؤیة المارّة بقطبی المنطقة وبقطبی سمت الرأس والقدم منطبقة على دائرة نصف النهار بل کانت الدائرتان متقاطعتان اذ ح اذا فصلنا قوسین متساویتین من منطقة البروج عن جنبی وسط السماء الرؤیة فی جانب واحد من نصف النهار وادرنا دائرتی ارتفاع بطرفیهما فانّ قوسی الارتفاع من الدائرتین الواقعتین بین الافق وطرفی القوسین الواقعتین فی جانب واحد من نصف النهار والجانبین من وسط سماء الرؤیة متساویتان وبوجه اوضح نقول لمّا کانت دائرتا المنطقة والافق متقاطعتین على التناصف ودائرة وسط سماء الرؤیة مارّة بقطبیهما ودائرتا نصف النهار ووسط سماء الرؤیة متقاطعتان فی اکثر الاوقات وقوس من المنطقة واقعة بینهما لزم ارتفاع تساوی کلّ نقطتین متساویتی البعد من دائرة وسط سماء الرؤیة من منطقة البروج فی جانب واحد عن دائرة نصف النهار کنقطتی تقاطع القنطرة مع المنطقة بشرط ان یکون البعد اقلّ من القوس المذکور

اشکال فی القراءة

مسئلة هیئی

ولو شئت تصویر ذلك برسم الشكل واقامة البرهان فلنفرض ا ب ج د دائرة الافق و د ح ث
منطقة البروج و ا ه ج وسط سماء الرؤية و ز ه ط نصف النهار و ح ك قوس من المنطقة واقعة
بين دائرتي وسط سماء الرؤية ونصف النهار فنفصل منها قوس ح ل ونمر بين دائرة م ه ش من
مقنطرات الارتفاع مارة بنقطة ل وهي لا محالة تمر بنقطة اخرى من المنطقة فنفرضها ع ونقول
ان نقطتي ع ل من دائرة وسط سماء الرؤية متساويان لما ذكرنا وذو سوس في التاسع من ثانية اكر
من ان كل دائرة عظيمة تمر في كرة باقطاب دائرتي متقاطعتين فانها تنصف كل قطعة منها وههنا لما
مرت ا ه ج اعني وسط سماء الرؤية باقطاب دائرتي د ح ث م ع ق ش اعني المنطقة والمقنطرة المتقاطعتين
على نقطتي ل ع فينصف قوس ل ح ع من المنطقة و ل م ع من المقنطرة فاذا ارتفاعا نقطتي ع ل من المنطقة
اللتين في جانب واحد من نصف النهار بحيث يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية متساويان لانا
اذا اوردنا دائرتي ارتفاع بهما كان القوسان الواقعان منهما بين الافق وسمت الراس متساويين لكون
كل منهما ربع الدور ولا ريب ان بعد كل من النقطتين اعني ع ل الى سمت الراس مساو لبعد الاخر
عنه اذ لو اوردنا بعيه ق ع ه ص ل ه من دائرتي ارتفاع مارين بنقطتي ع ل كان ع ه بعد احديهما
عن سمت الراس مساويا لـ ل ه بعد الاخرى عنه لما تبين في المقالة الاولى من اكر مانالاوس ان كل
مثلثين زاويتان منهما حادتان والاخريان قائمتان وضلع بين هاتين الزاويتين من احدهما مساو
لنظيره من الاخر فالاضلاع الباقية متساوية وههنا في مثلثي ع ه ح ل ه ح زاويتا ح قائمتان اذ تقاطع وسط
سماء الرؤية مع المنطقة على القوائم وزاويتا ع ل حادتان بالخامس والعشرين من اولى اكره وقوسا ع ح



ل ح متساويتان كما ثبت — فقوسا ع ه ه ل متساويتان
او نقول زاويتا ه — حادتان بالشكل المذكور
وقوس ح ه مشتركة — فقوسا ع ه ه ل متساويتان
واذا ثبت تساويهما — فاذا انقصناهما من ربعي
ق ه ص ه المتساويين — يبقى ق ع اعني ارتفاع نقطة
ع مساويا لقوس ص ل وهو — المطلوب وقد ظهر مما ذكرنا ان وجه الاشكال

في هذه المسئلة الموجب لكونها امتحانية ان كل جزئين من المنطقة متساويي البعد عن دائرة نصف النهار
ويتساوى ارتفاعاهما بعين الدليل المذكور في تساوي ارتفاعي جزئين يتساوى بعداهما عن وسط
سماء الرؤية وهذا في بادي النظر يقتضي التفاوت في ارتفاع كل جزئين مختلفي البعد عنها ووجه
دفع الاشكال ان الباعث في تساوي ارتفاع كل جزئين متساويي البعد عن دائرة نصف النهار هو
مرورها بسمت الراس وبدائرة وسط سماء الرؤية في ذلك مثلها فكل جزئين متساويي البعد
عنها ايضا على ارتفاع واحد فاذا امكن وقوعهما على جهة واحدة من نصف النهار كما ثبت ثبت كون
جزئين من المنطقة في جهة واحدة منها على ارتفاع واحد ولا يكون الامر كما يقتضيه ظاهر النظر من التفاوت
في ارتفاعهما **سؤال متعلق بعلم الهيئة** اگر بپرسند از قرار یکه مهندسین
استخراج کرده اند نصف قطر تدویر زهره چهل و سه درجه و ده دقیقه است چرا اینکه نصف قطر
حامل آن بان اجزا شصت درجه است همچنین نظر با استخراج ایشان نصف قطر تدویر مریخ سی و نه
درجه و چهل و سه دقیقه است با جزا اینکه نصف قطر حامل آن بان اجزا شصت درجه است چگونه میشود
شد و حال اینکه نصف قطر حامل عبارت از خطی است که از مرکز ان اخراج شود تا محیط او و این خط
مشتمل است بر مجموع قطر تدویر و بر زیاده که عبارت از بعد ربت از آن خط که از مرکز آنست تا مقعر بنا
بر این باید نصف قطر حامل دو برابر نصف قطر تدویر باشد با زیادتی مذکور و حال اینکه نظر با استخراج
ایشان بسیار کمتر است **وجواب** این سؤال آنستکه بنای استخراج ایشان بر هیئت
مسطحه است که مبنی است بر مجرد دوائر و جسمیت و ثخان در آن ماخوذ نیست لهذا نصف قطر
حامل خطی است از مرکز دائره که رسم شود در وسط ثخن حامل از حرکت مرکز تدویر تا محیط آن دائره
و این دائره مشتمل است بر نصف قطر تدویر و بر زیادتی از مقعر است تا مرکز لهذا در زهره مثلا چهل
و سه درجه و کسر از نصف قطر حامل در ازای نصف قطر تدویر است و باقی در ازای زیادتی که از
مقعر است تا مرکز و بر این قیاس است حکم مریخ و بنا بر این اشکالی لازم نمیاید **فائده**
بدانکه تفاوت میان مثقال صیرفی و مثقال شرعی و درهم آنستکه مثقال شرعی سه ربع مثقال
صیرفیست و یکدرهم و سه سبع درهم است پس ده درهم شرعی هفت مثقال شرعیست و هر هفت مثقال شرعی

سؤال ان الهیئه

حامل
خامل
سامل

مسئله در تفاوت میان مثقال

پنج مثقال صیرفی است تقریباً و هر درهم شرعی نصف مثقال صیرفی است و مثقال شرعی بیست قیراط است
و درهم شرعی چهارده قیراط و قیراطی سه شعیر است و سه سبع شعیر و شعیری چهار خردل است
پس مثقال شرعی شصت و هشت شعیر و چهار سبع شعیر است و هر مثقالی شش دانق است و دانق
از مثقال شرعی یازده شعیر و سه سبع شعیر است و هر مثقال صیرفی بیست و چهار طسوج است و
طسوج را حبه نیز گویند و هر طسوجی چهار شعیر است پس هر مثقال صیرفی نود و شش شعیره باشد
و هر گاه دینار را استعمال کنند مراد یکمثقال شرعی باشد و متعارف چنانست که دینار را در طلا
استعمال کنند و درهم در نقره و اطبا هر گاه مثقال و درهم استعمال کنند مراد ایشان مثقال و درهم
مسئله طبیه
شرعی نباشد بلکه صیرفی **مسئله طبیه** اگر پرسند که معجونی ساختیم مرکب از ادویه
معلومة المقدار و میخواهیم که مزاج آن معجون را بدانیم و مقدار شربت آنرا نیز بدانیم **جواب**
گوئیم که ضابطه در شناختن مزاج معاجین و قدر شربت آنها اینست که اولاً اوزان ادویه را از مخرج مشترک
بگیریم یعنی همه را بوزن اقل بر گردانیم و عدد آنرا نگاه داریم آنگاه عدد اجزاء حاره در درجه اولی ضبط
کنیم و بر آن ضعف عدد اجزاء حاره در درجه ثانیه را بیفزائیم و بر آن سه مثل عدد اجزاء حاره در درجه
ثالثه بیفزائیم و بر آن چهار مثل عدد اجزاء حاره در درجه رابعه بیفزائیم و عدد اجزاء بارده را نیز بهمین
طریق عمل نمائیم پس اگر اجزاء همه حاره باشد فقط حاصل بر آنچه اول نگاهداشته ایم یعنی عدد وزن اقل قسمت
کنیم اگر اجزاء ممتزج از حار و بارد باشند فضل احد الحاصلین بر دیگری بگیریم و او را بر آنچه اولا نگاه داشته
بودیم قسمت کنیم و بر هر یک از تقدیرین خارج مطلوبست که عدد درجات مزاج آن معجونست از حرارت یا برودت
و بر این قیاس حال رطوبت و یبوست معجون را استنباط کنیم مثلا معجونی ساختیم مرکب از پنج دوا و
اوزان آنها بر این وجه است اول یکمثقال دوم نیم مثقال سیم پنج طسوج چهارم دو مثقال پنجم دو
دانق و چون اقل اوزان مذکوره طسوج است لهذا این اوزان را بطسوج رد کردیم که مخرج مشترک است
اول بیست و چهار طسوج شد دوم دوازده طسوج شد سیم پنج طسوج شد بنحویکه بود چهارم
چهل و هشت طسوج شد پنجم هشت طسوج شد و مجموع نود و هفت طسوج شد از آنکه نگاهداشتیم
پس فرض کردیم که اجزاء این معجون همه حارند و اول و دوم حارند در درجه اولی و سیم حار است

در درجه ثانیه و چهارم و پنجم حارند در درجه ثالثه بنابراین عدد طسوجات اول و دوم که سی و شش است
گرفتیم و بر آن مضعف عدد سیم کرده طسوج باشد افزودیم چهل و شش شد و بر مجموع سه مثل عدد
چهارم و پنجم که صد و شصت باشد افزودیم دویست و چهارده شد او را بر نود و هفت قسمت کردیم خارج
قسمت دو و بیست جزو از نود و هفت جزو از واحد شد پس گوئیم این معجون حار است در اوایل درجه
ثالثه و اگر فرض کنیم که جزو اول و دوم این معجون رطبند در درجه اولی و سیم یابس است در درجه ثانیه
و چهارم یابس است در درجه ثالثه و پنجم یابس است در درجه رابعه پس مجموع عدد اول و دوم که سی و شش است
گرفته نگاه داریم آنگاه ضعف عدد سیم کرده است بگیریم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزائیم و بر حاصل
که صد و پنجاه و چهار است چهار مثل عدد پنجم افزائیم یکصد و هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که
یکصد و هشتاد و شش باشد بر محفوظ اول که صد و پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هفت که عدد
سطوحات ادویه است قسمت کنیم خارج قسمت یک و پنجاه و سه جزو از نود و هفت جزو از واحد است
لهذا معجون مذکور یابس است در اواخر درجه ثانیه و قس علی ذلک هر گاه بعضی ادویه حار باشند
و بعضی بارد یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند یا همه یابس **و اما تعیین مقدار
شربت** معجون نیز باین طریق معلوم میشود مثلا هر گاه وزن اول بقدر دو شربت باشد
و وزن دوم بقدر سه شربت باشد و وزن سیم بقدر نیم شربت باشد و وزن چهارم بقدر چهار
شربت باشد و وزن پنجم بقدر سه شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده و نیم شود پس مقدار ادویه
که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم خارج قسمت که هفت و نوزده جزو از بیست و پنج جزو واحد است
مطلوب باشد پس گوئیم قدر شربت این معجون قریب بهفت طسوج باشد و سر در این دو عمل یعنی کیفیت
معرفت مزاج و کیفیت معرفت قدر شربت بنحو مذکور ظاهر است اما سر در اول بجهت آنکه بعد از
آنکه اوزان جمیع ادویه مفرده بوزن اقل رد شود که آن نود و هفت طسوج است در مثال مفروض
شکی نیست که اگر همه ادویه مذکوره در یک درجه و یک مرتبه از حرارت بودند معجون مرکب از همه نیز
بر آن درجه و مرتبه از حرارت میبود لیکن چون درجات آنها در حرارت مختلف است لهذا آنچه در درجه
اول حار است چون عدد طسوجات آن معین شود شبهه نیست در آنکه آنچه در درجه دوم حار است

هرگاه عدد طسوجات آن نصف عدد طسوجات اول باشد در حرارت مساوی اول خواهد بود یعنی حرارت
مجموع عدد طسوجات آنچه در درجهٔ دوم حار است مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجات
آنچه در مرتبهٔ اول حار است پس هر طسوجی از درجهٔ دوم حرارت آن مساوی حرارت دو طسوج مرتبه
اول باشد و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ سیم برابر حرارت سه طسوج باشد از درجهٔ اول
و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ چهارم مساوی حرارت چهار طسوج درجهٔ اول باشد و
بر این قیاس و بنا بر این چون عدد طسوجات هر یک از ادویه که در حرارت در مرتبهٔ دوم و سیم و
چهارم است بنسبت مذکوره تضعیف نمائیم حاصل که در مثال مذکور مفروض دویست و چهارده است
طسوجات است که مجموع در مرتبهٔ اول حار است و شکی نیست که عدد واقعی طسوجات ادویه که نود و هفت است
بعد از امتزاج حرارت مجموع بیک نحو میشود و بجهت اختلاف آنها درجات در حرارت چون بتضعیفات
مذکوره همه رد بدرجهٔ اول شد دویست و چهارده طسوج بملاحظهٔ حرارت حاصل شد پس بازاء هر طسوجی
از نود و هفت آنچه واقع میشود از طسوجات حاصله بملاحظهٔ حرارت که دویست و چهارده میباشد
آن عدد درجات حرارت هر یک از طسوجات نود و هفتگانه باشد که از بعینه عدد درجات حرارت آن
معجون است لهذا باید دویست و چهارده بنود و هفت قسمت شود و چون دویست و چهارده بر نود و هفت
قسمت کنیم حاصل مطلوب است یعنی آن عدد بیست از درجات که بازاء هر یک واقع است زیرا که
نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت باشد بواحد لهذا چون دویست و چهارده که
مقسوم است دو برابر و کسری نود و هفت است که مقسوم علیه است باید خارج قسمت نیز دو برابر و کسر
واحد باشد لهذا معجون در اوایل درجهٔ سیم حار خواهد بود و اما سر عمل دوم بجهت آنکه چون
وزن دوای اول بقدر دو شربت است و عدد طسوج آن بیست و چهار است و وزن دوای دوم
بقدر سه شربت است و عدد طسوجات آن دوازده است و وزن دوای سیم نیم شربت است
و عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شربات که دوازده و نیم است عدد طسوجات آن
نود و هفت است و شکی نیست که بعد از امتزاج ادویه مفرده و معجون شدن آنها قدر شربت در همه آن باید
بیک نحو میشود و چون عدد شربات مفردات دوازده و نیم بود باید معجون بدوازده و نیم قسمت شود که

هر قسمی از آن یک شربت باشد و چون نود و هفت بر دوازده و نیم قسمت کنیم یک قسم بهم میرسد که
هشت است باندکی کم زیرا که همچنانکه مذکور شد نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج
قسمت است بواحد پس چون نود و هفت که مقسوم است هشت برابر دوازده و نیم است بقلیلی کم باید
خارج قسمت نیز بهمین نسبت باشد با واحد لهذا هشت طسوج خواهد بود باندکی کم **قوله تعالی**
اوکلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم الهمزة للانکار و الواو للعطف علی محذوف تقدیره اکفروا بالآیات
وکلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم وقرئ بسکون الواو و علی هذا یکون عطفا علی سابقه وهو
الفاسقون فی قوله الا الفاسقون و التقدیر الا الذین فسقوا او کلما عاهدوا عهدا نبذه فریق
قال الله سبحانه فی سورة البقرة ومن حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد
الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد
الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره لئلا یکون للناس علیکم حجة وفیه سؤال وهو انه
ما السبب فی تکریر هذا الحکم وقبل ذلك ایضا حیث قال عز شانه قد نری تقلب وجهك فی السماء فلنولینك
قبلة ترضیها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره فهذا الحکم قد ذکر
ثلث مرات حتی یلزم التکرر مرتین والعلة فی تکرر هذا الحکم تعدد علله فانه تعالی ذکر للتحویل ثلث علل تعظیم
الرسول صلی الله علیه و آله بابتغاء مرضاته وجری العادة الالهیة علی ان یولی اهل کل ملة وصاحب دعوة
وجهة یستقبلها ویتمیز بها ودفع حجج المخالفین وقرن بکل علة معلولها حیث قال قد نری تقلب وجهك
فی السماء فلنولینك قبلة ترضیها فهذا یدل علی مرضات الرسول فی تحویل القبلة فرتب علیه
قوله تعالی فول وجهك وقال ثانیا ولکل وجهة هو مولیها وهذا یدل علی ان لله لکل امة قبلة ثم
علیه بعد کلام ومن حیث خرجت فول وجهك الخ وقال ثالثا ومن حیث خرجت الی قوله لئلا یکون للناس
علیکم حجة وهنا قد تاخر العلة عن المعلول والمراد ان التولیة عن الصخرة الی الکعبة یدفع احتجاج الیهود بان المنعوت
فی التوریة قبلته الکعبة وان محمدا ص یجحد دیننا ویتبعنا فی قبلتنا واحتجاج المشرکین بانه یدعی ملة ابراهیم
ویخالف قبلته هذا مع ان القبلة لها شان والنسخ مظان الفتنة والشبهة فبالحری ان یؤکد امرها و
یعاد ذکرها مرة بعد اخری **قال الله سبحانه وتعالی** احل لکم لیلة الصیام

تفسیر آیة

ان تفسیر سؤال

تفسیر آیة

الرفث الی قوله ثم اتموا الصیام الی اللیل ولا تباشروهن وانتم عاکفون فی المساجد تلک حدود الله
فلا تقربوها قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی تلک حدود الله فلا تقربوها ای الاحکام التی ذکرت
حدود الله فلا تقربوها نهی ان یقرب الحد الحاجز بین الحق والباطل لئلا تدانی الباطل فضلا عن ان تتخطی
کما قال صلی الله علیه وآله ان لکل ملک حمی وحمی الله محارمه فمن رتع حول الحمی یوشک ان یقع فیه وهو
ابلغ من قوله فلا تعتدوها ویجوز ان یراد بحدود الله تعالی محارمه ومناهیه ولا یخفی ما فی الوجهین من
عدم الاستقامة اذ الاحکام المذکورة بعضها مباح وبعضها حرام وبعضها واجب فاذا کانت حدودا
فکیف یتعلق النهی بالقرب عنها جمیعا مع ان الواجب یجب القرب الیه وفعله والصواب ان یرتکب تاویل
ویقال المراد من قوله تعالی تلک حدود الله تلک الاحکام ذات حدود فلا تقربوها ای لا یودی الی تجاوزها
والوقوع فی حیز الباطل والحاصل ان کون منع القربان فی مبالغة منع التعدی وکون التعدی عبارة
عن ترک الطاعة والعمل بالشرایع ومجاوزة حیز الحق الی حیز الباطل لا یستقل بدفع الاشکال المذکور
بل لا بد ان ینضم الیه ما ذکرناه حتی یندفع الاشکال راسا **شعر عربی** من کان مسرورا
بمقتل مالک فلیات نسوتنا بوجه نهار یجد النساء حواسرا یندبنه بالصبح قبل تبلج الاسحار
وجه الاشکال فیه ما یتراءی من التدافع فی قوله بالصبح وقوله قبل تبلج الاسحار اذ لو کانت ندبتهن علیه
بالصبح کیف یکون قبل تبلج الاسحار واجاب عنه بعضهم بان المراد ان ندبتهن علیه قبل الاسحار بخصال
محمودة هی کالصبح فی الانارة والحسن والبهاء ویمکن ان یکون المراد ان النسوة التی یندبن علیه لما
کانت فی غایة الحسن والجمال وکانت وجوههن کالنهار فی الضیاء والنور کما یدل علیه قوله بوجه نهار
فکان ندبتهن بالصبح مع کونها قبل السحر نظرا الی ارتفاع ظلمة اللیل من ضوء وجوههن **فائدة**
حسابیة عدد اگر منقسم شود بمتساویین آنرا زوج گویند والا فرد وعدد زوج بر
چند قسم است اول زوج و آن اثنین است و زوج ثانی و آن اربعة است و هکذا زوج الزوج و زوج
الفرد و زوج الزوج نیز زوجیست که آنرا از افراد غیر واحد عد نکند چون دو و چهار و بعبارت دیگر
آنستکه عدد فرد آنرا عد نکند و این تعریف مبنی بر آنستکه واحد داخل در عدد نباشد و بعبارت
دیگر آنستکه قابل قسمت باشد مرة بعد اخری تا منتهی شود بواحد چون شانزده و مثل آن و زوج

بجوزان

شعر عربی

فائدة حسابیة

الفرد هر عدد زوجیست که مقابل زوج الزوج باشد یعنی آنرا از افراد غیر واحد نیز عد کند مانند سی
که او را پنج عد میکند قبل از انتهاء بواحد قبول قسمت بکند همچنانکه سی بعد از تنصیف هر یک
از قسمین که آن پانزده باشد قابل تنصیف نیست و عدد فرد یا اول افراد است و آن سه است بنا
بر آنکه واحد عدد نیست و فرد ثانی است و آن پنج است و یا فرد اول است و فرد اول فردیست که آنرا
سوای واحد عد نکند مثل پنج و هفت و یازده و امثال آنها و چون این مقدمه معلوم شد بدانکه
عدد از برای آن اقسام متعدده است و از جمله اقسام مشهوره عدد تام است و ناقص و زاید و از جمله
اقسام مشهوره عددین متعادلین است و نیز از جمله اقسام مشهوره عددین متحابین است و عدد تام آنستکه اجزا
عادة آن مساوی آن عدد باشد چون شش و ناقص آنستکه اجزاء آن بیشتر از آن عدد باشد چون
دوازده و زاید آنستکه کمتر باشد چون هشت و طریق تحصیل عدد تام آنستکه زوج الزوجی را پیدا
کنند که چون یکی از آن نقصان کنند ما بقی فرد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد آنرا عد نکند آنگاه
نصف زوج الزوج مذکور را در آن عدد فرد اول ضرب کنند و حاصل مطلوب باشد مثلا چون یکی را از چهار
که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند و آن فرد اول است و چون دو در آن ضرب کنیم شش شود و آن
عدد تام است مثال دیگر چون یکی را از هشت نقصان کنیم هفت ماند و چون چهار در آن ضرب کنیم بیست
و هشت شود و آن عدد تام است زیرا که نصف آن چهارده است و ربع آن هفت است و سبع آن چهار است
و چهارده یک آن دو است و بیست و هشت یک آن یک است و چون مجموع را جمع کنیم بیست و هشت حاصل
شود و بطریق دیگر زوج الزوجی را میگیریم و او را تضعیف میکنیم و یکی از آن اسقاط میکنیم آنچه باقی میماند
فرد اول است زیرا که غیر واحد آنرا عد نمیکند پس آن زوج الزوج را در آن فرد اول ضرب میکنیم حاصل عدد
تام است مثلا دو که زوج الزوج است گرفتیم و تضعیف کردیم چهار شد و یکی از آن اسقاط کردیم سه باقی
ماند و آن فرد اول است پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و آن عدد تام است مثال دیگر
ضعف چهار که زوج الزوج است گرفتیم هشت شد و یکی از آن اسقاط کردیم هفت ماند و آن فرد اول است
و چون آنرا در چهار ضرب کردیم حاصل بیست و هشت شد و این عدد تام است و این طریقه علامه دوانی
در انموذج العلوم خود بنظم در آورده باین نحو چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج کم واحد

بود مضروب ایشان تام و غیر ناقص و زاید وامّا دو عدد متعادل دو عدد است که اجزاء عادّه هر دو
مساوی باشند و طریق تحصیل این دو عدد آنستکه عددی زوج باشد تقسیم کنند بدو قسم که
هر کدام فرد اوّل باشند و احدهما را در دیگری ضرب کنند آنگاه همان عدد زوج را تقسیم کنند
بدو قسم که هر کدام از آن دو قسم نیز فرد اوّل باشند و احدهما را بر آن دیگری ضرب کنند پس حاصل
ضرب اوّل با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند مثلاً بیست و دو را یکمرتبه بسه و نوزده قسمت
کردیم و حاصل ضرب احد قسمین در دیگری پنجاه و هفت است و یکمرتبه دیگر به پنج و هفده قسمت
کردیم و حاصل ضرب احدهما در دیگری هشتاد و پنج است پس این دو حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفت و
هشتاد و پنج متعادلانند زیرا که اجزاء عادّه هر کدام بعد از جمع بیست و سه است باعتبار اینکه پنجاه
و هفت ثلث آن نوزده است و نوزده یک آن سه است و پنجاه و هفت یک آن یک است و این مجموع
بیست و سه است و هشتاد و پنج خمس آن هفده است و هفده یک آن پنج است و هشتاد و پنج یک آن
یکی است و این مجموع بیست و سه است وامّا عددان متحابان دو عدد است که کسور عادّه هر یک
مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است همچنانکه در مقام خود مبیّن
شده و طریق استخراجش آنستکه زوج الزوجی را بگیریم که از تضاعیف اثنین باشد و یکمرتبه
او را در سه و مرتبه دیگر در یک و نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی کم کنیم باقی از هر یک
فرد اوّل بماند و بعبارتی دیگر زوج الزوجی را بگیریم که هرگاه از اجتماع کنیم یکمرتبه با تالی آن یعنی زوج
الزوجی که بعد از آن است و ضعف آنست و یکمرتبه با سابق آن یعنی زوج الزوجی که قبل از آن است
و نصف آنست و از هر یک از حاصلین یک نقصان کنیم دو فرد اوّل باقی ماند پس بر هر دو تقدیر
ضرب میکنیم احد فردین اوّلین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل شود پس اگر مجموع افراد ثلثه فرد
اوّل باشد مضروب آن زوج الزوج در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب احد فردین اوّلین
در دیگری بود اقل عددین متحابین است و حاصل ضرب آن زوج الزوج در مجموع افراد ثلثه
اکثر عددین متحابین است مثالش چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد و چون در یک و نصف
ضرب کردیم شش شد بعد از اسقاط واحد از هر کدام یازده و پنج ماند و هر یک فرد اوّلند و چون یازده را

در پنج ضرب کردیم پنجاه و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه فرد اوّلند و چون یازده را در پنج ضرب
کردیم پنجاه و پنج شد که هفتاد و یک باشد لهذا فرد ثالث را در چهار ضرب کردیم دویست و بیست
شد و آن اقل عددین متحابین است و چون چهار را اگر زوج الزوج بود در مجموع افراد ثلثه که هفتاد
و یک بود ضرب کردیم دویست و هشتاد و چهار شد و این اکثر عددین متحابین است پس عددین متحابین
که مطلوبست دویست و بیست است و دویست و هشتاد و چهار یعنی اجزاء عادّه هر یک مساوی عدد
دیگر است زیرا که اجزاء عادّه دویست و بیست نصف است که صد و ده باشد و ربع است که پنجاه و پنج
باشد و خمس است که چهل و چهار باشد و عشر است که بیست و دو باشد و یازده یک است که بیست
باشد و بیست یک است که یازده باشد و بیست و دو یک است که ده باشد و چهل و چهار یک است که پنج
باشد و پنجاه و پنج یک است که چهار باشد و صد و ده یک است که دو باشد و دویست و بیست یک است
که یک باشد و این مجموع دویست و هشتاد و چهار است که عدد اکثر متحابین است و بر این قیاس است
عکس و اگر از مجموع دو فرد اوّل یا فرد ثالث فرد اوّل بهم نرسد همچنانکه در ثمانیه چنین است مطـ
از همچنین زوج الزوجی حاصل نمیشود **شعر فارسی للخاقانی** ساقی صنم یکی
شده باده صلیب آور شده قندیل از دو ساغر شده تسبیح زنّار آمده مخفی نماند که چون خواهند کسی را
به نیکوئی و زیبائی وصف نمایند او را تشبیه بصنم میکنند زیرا که در عرف شعرا چون اطلاق صنم
کنند از او زیبا و نیکو خواهند و مراد آنستکه همه اجزاء مجمع شرب در کمال نیکوئیست بنحوی که گویا
ساقی صنم شده است از نیکوئی و باده منشأ آوردن صلیب شده است زیرا که از دست گرفتن ساقی
صراحی باده را از هیئت دسته و دو طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی بیرون است شکل صلیب
بهم رسید زیرا که صلیب بشکل چوبیست که بر وسط آن سر چوب دیگر نصف کنند باین هیئت +
و میتواند شد که مراد این باشد که از گرفتن ساقی ساغر را بیکدست و صراحی را بدست دیگر شکل
صلیب بهم میرسد بجهت انبساط یدین و از بسکه حریفان مشغول شرب باده شده اند و از صلاح
و زهد باز مانده قندیلهای مساجد را ساغر شراب نموده و تسبیحهای خود را زنّار نموده یعنی بجای
تسبیح دست گرفتن زنّار بسته اند **قال الشهید ره فی قواعده** لو نذر زید ان

للخاقانی

شعر فارسی للشیخ بهائی

بصوم شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان هو شوال وقبل شعبان وقبل رجب **اقول** الوجه
في كونه شهر شوال ظاهر لان قبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال رمضان
فيصدق على الشوال انه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان واما الوجه في كونه شهر شعبان او رجب
فغير معلوم ووجهه بعض الافاضل بان من قال المراد به شعبان او رجب اراد بشهر رمضان شهر
رمضان الماضي في السنة السابقة فان كلا من شهري شعبان ورجب يصدق عليه انه شهر قبل ما بعد
قبله شهر رمضان الماضي في السنة السابقة ولا يخفى فساده اذ ذلك يصدق على كل شهر من الشهور
فالتخصيص بشعبان او رجب لا وجه له فالحق ان الحمل عليهما غير ممكن ثم في المقام يتاتى فروض غير
متناهية يمكن ان يقع الامتحان في السؤال عنها كالسؤال عن نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان
فالجواب انه ذو الحجة اذ قبله ذو القعدة وما قبل ذي القعدة شوال وقبل شوال رمضان فذو الحجة
شهر قبل قبل قبله رمضان وعن نذر شهر بعد بعد بعده رمضان فالجواب انه ثاني الجمادين اذ بعده
رجب وبعد الرجب شعبان وبعد شعبان رمضان فالجمادى الثاني شهر بعد بعد بعده رمضان
وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب انه رمضان اذ ما بعده شوال وقبل شوال
رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال ايضا رمضان فيصدق على رمضان انه شهر قبل ما بعد
قبل ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب انه رمضان ايضا كما
لا يخفى وجهه وعن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان فالجواب انه ذو القعدة لان
ما قبله شوال وقبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وبعد شوال ذو القعدة وقبل ذي
القعدة شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على ذي القعدة انه شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما
قبله رمضان وعن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعده رمضان فالجواب انه رجب ووجهه ظ
وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب انه ايضا رمضان ووجهه ظاهر
وكذا عكسه وعن نذر شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان والجواب انه رجب لان ما
بعده شعبان وما بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد رمضان
شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على رجب انه شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان

وعن نذر شهر قبل قبل قبل بعد بعد بعد قبل قبل قبله رمضان والجواب انه ذو الحجة ووجهه ظ

وعن نذر شهر بعد ما قبل قبل بعد قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر ذي القعدة ووجهه ظاهر
ولو كرر القبل عشر مرات فالجواب انه رجب ولو كرر البعد كذلك فالجواب انه ذو القعدة ولو كرر كلا من
القبل والبعد ست مرات او سبع مرات وبالجملة مرات متساوية كان الجواب انه رمضان وقس على ذلك سائر الفروض
والضابط انه مع تساوي القبل والبعد يكون الشهر المطلوب هو بعينه الشهر المصرح به في النذر او اليمين او غير
ذلك كرمضان في الفروض المذكورة ومع الاختلاف يؤخذ بشهر يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب
ويبتدي بما هو واقع اخر من البعد والقبل ويرى انه اي شهر ثم يرى ان ما وقع قبل الاخير من القبل
والبعد اي شهر وهكذا بالترتيب على العكس والقهقرى بعين الشهور ويحسب كذلك حتى
ينتهي الى ما وقع ابتداء من القبل او البعد فان طابق المسؤول فهو المراد والا يؤخذ بشهر اخر يمكن
ان يكون هو الشهر المطلوب ويعمل العمل المذكور فان طابق المسؤول والا اخذ شهر اخر وهكذا
حتى يطابق المسؤول فما طابقه يكون هو الشهر المطلوب **قال الله تعالى**

بيان نكتة في آية

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ
ان قيل ما النكتة في تكرير الوالدين والاقربين مع انه لو قال وللنساء نصيب مما تركوه لكان
اخصر **قلنا** لعل النكتة فيه الاحتراز عن لزوم الاستخدام لولا التكرير اذ الوالدان والاقربون
للنساء مغاير الوالدين والاقربين للرجال **عبارة مشكلة لبعض المجتهدين**

عبارة مشكلة

ان كان القاضي اثنين احدهما مس طفلا والاخر بالغا فللشيخين قولان الاول للاول
والثاني للثاني والمراد انه اذا كان قاضي ما فات من الاب من صلوة او صيام ترك منه مع تعدد
بمعنى ان من يتردد في شانه وجوب القضاء ولدين اثنين احدهما مس طفلا بان يكون سنه اربعة
عشر مثلا سنة ونصفا فلم يبلغ سن البلوغ ولم يبلغ ايضا بعلامات اخر من الانبات والاحتلام
وغيرهما والاخر اقل سنا منه بان كان اربعة عشر سنة ولكنه بلغ بعلامات اخر ففي وجوب القضاء
على الاول او الثاني قولان للشيخين المفيد والطوسي وهما الاول وهو وجوب القضاء على الاسن للمفيد
والثاني وهو وجوبه على البالغ للطوسي ره وظاهر ان الترجيح للثاني اذ المناط هو البلوغ وهو
للثاني ولا مقتضي للتعلق بالاول ولا مدخلية للاسنية فيه **روي** انه في غزوة من

حديث

الغزوات الواقعة بین المسلمین والکفار لما تقارب الفئتان وطلع امیر المؤمنین علیه السلم وراه بعض
رؤساء جیش الکفار وکان من الیهود قال مخاطبا لقومه بوزاسکفت قد جاءکم فقال امیر
المؤمنین علیه السلم لما سمعه ویلک علاه العلم واسفله الطعام اقول بوزاسکفت لغة
سریانیة یعنی البطین ولما کان له عظم بطن اراد الیهودی ان یعلم قومه بذلک حتی یحملوا
ومع ذلک یذره بشانه الاقدس وکان یظن انه لا یفهم هذه اللغة فلما سمعه وعلم ان غرضه من
ذلک الازراء بشانه فقال علیه السلم رد التوهم ان عظم البطن لیس مما یذم به بل مما یمدح به لان اعلاه
هو الصدر محل العلم الذی هو قوة الروح واسفله هو المعدة محل الطعام الذی هو قوة الجسم
وکل من القوتین کمال للانسان **شعر للخاقانی** دور فلک ده جام را از نور

شعر للخاقانی

عذرا داشته چون عده داران چار مه در طارمی وا داشته عذرا بمعنی روشن است و
اسم ستاره نیز هست و طارم مقام و منزل را گویند ومعنی شعر آنست که بگردش دائمی دوار جام را مانند
دور فلک یعنی همچنانکه فلک دائم در گردش است جام را نیز بگردش آمی دوار که آن جام از
شرابی داشته باشد که مانند نور ستاره عذرا باشد وبعلاوه این صفت باین صفت نیز متصف باشد
که مدت چهار ماه در طارم خم مانده باشد همچنانکه زنان معتده چهار ماه در منزل خود ساکن شوند
وعده نگه دارند یعنی شراب کهنه باشد **شعر اخر** مرغ سحر تشنیع زن بر قتل

ایضا

مرغ با بزن مرغ صراحی در دهن تریاک غمها داشته این شعر اشاره است باختلاف و تفاوت
اوضاع اهل دنیا و اینکه هر یک از موجودات این عالم مشغول امری میباشند که غیر از آن امر نیست که
دیگری مشغول آنست و بابزن سیخ کباب را گویند ومعنی شعر آنست که مرغ سحر مشغول خواندن
وطعنه زدن است بمرغیکه ذبح شده و در آنوقت در سیخ کبابست و مرغی دیگر که مراد صراحی است
در دهان خود یعنی در جوف خود شرابی دارد که دافع غمهاست و باعث نشاط است و محصل معنی اینست
که این سه مرغ در یک وقت متصف باحوال مختلفه اند یکی در نغمه و یکی در سوختن و یکی حامل
چیزی که موجب ازاله غم میشود **سؤال حسابی** اگر پرسند که مال زید با ربع
مال عمرو مساوی مال بکر است و مال عمرو با خمس مال زید نیز مساوی مال بکر است پس مال هر یک

الحساب متعلق بالمعامله

از زید وعمرو و بکر چه مقدار است **جواب** بدانکه طریق در استخراج مجهول در امثال این سؤال آنست
که مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و از حاصل کسر اول نقصان کنیم تا مال اول حاصل شود
باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس باز از مسطح حاصل صورة
کسر اول در صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود بنا بر این در مسئله مذکوره
چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اول را که پنج باشد از آن کم کنیم پانزده ماند
و این مال زید است و چون کسر دوم که چهار باشد از آن کم کنیم شانزده ماند و این مال عمرو است
و چون صورت کسر اول که یک است در صورت کسر دوم که باز یک است ضرب کنیم و مسطح آن که باز یک
باشد از آن کم کنیم نوزده ماند و آن مال بکر است **مثال دیگر** هرگاه دو ظرف داشته
باشیم متفاوت در صغر و کبر چون اصغر را با سه خمس اکبر در حوضی بریزیم آن حوض پر شود و چون
اکبر را با دو سبع اصغر در همان حوض بریزیم باز همان حوض پر شود هر کدام از آن دو ظرف و حوض
مذکور چند من آب گیرند **جواب** نظر بطریقیکه مذکور شد مخرج سه خمس که پنج است در
مخرج دو سبع که هفت است ضرب کردیم حاصل سی و پنج شد پس سه خمس که بیست و یک باشد از آن کم کنیم
چهارده ماند و این مقدار آب ظرف اصغر است و چون از آن دو سبع که ده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند
و این مقدار آب ظرف اکبر است و چون صورت کسر اول که سه است در صورت کسر دوم که دو است
ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و نه ماند و این مقدار آبی است که حوض زیاد
میکند **مثال دیگر** اگر پرسند که زید بعمرو گفت مال من با ربع مال تو قیمت فلان
اسب است و عمرو بزید گفت که مال من با عشر مال تو قیمت آن اسب است هر کدام چه مبلغ داشته باشند
و قیمت اسب چه مبلغ باشد **جواب** گوئیم که نظر بقاعده مذکوره چون چهار را در ده
ضرب کنیم چهل شود و چون کسر اول را که ده باشد از آن کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که چهار
باشد از آن کم کنیم سی و شش ماند و چون مسطح یک ربع در یک عشر که یک است از آن کم کنیم سی و نه ماند
و بنا بر این بایست که مال زید سی باشد و مال عمرو سی و شش و قیمت اسب سی و نه لکن چونکه باید آنچه از
مخرج مشترک اخذ میشود از اعداد بر نسبت مذکوره اقل اعدادی باشد که بر آن نسبت باشند و هر گاه بعد

از ضرب احد مخرجین در دیگری و اخذ کسرین و مسطح مذکور اعدادی بهم رسد که اقل از آن اعداد
بر همان نسبت یعنی بر نسبتی که باقی بماند بعد از اسقاط هر یک از کسرین و اسقاط مسطح مذکور در این
صورت باید آن اعداد را رد کنند با عداد اقل و این اعداد اقل را بگیرند که بر نسبت آن اعداد اکثر است
همچنانکه در این مثال اخیر که بعد از اسقاط کسرین و مسطح از مخرج مشترک سی و سی و شش و سی و نه
ماند و در این مخرج مشترک که چهل باشد سه عدد اقل از اعداد مذکوره بهم میرسد که بعینه بر نسبت
اعداد مذکوره است که آن ده و دوازده و سیزده باشد لهذا باید که آن اعداد رد با عداد اقل شود و گفته
شود که مال زید ده است و مال عمرو دوازده و قیمت اسب سیزده است و اگر پرسند که مال زید با ربع مال
عمرو مساوی صد دینار است و مال عمرو با خمس مال زید مساوی صد دینار است هر کدام چه مبلغ داشته
باشند در اینصورت در استخراج جواب مجرد ضابطه مذکوره کافی نیست بلکه باید بضابطه مذکوره
با انضمام قاعده اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب آنستکه اولا بضابطه سابقه چهار
در پنج ضرب کنیم و ربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم پانزده باقی ماند خمس از آن نیز اسقاط کنیم
شانزده باقی ماند آنکه یکی را از آن اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس بقاعده اربعه متناسبه گوئیم
که نسبت پانزده بنوزده مثل نسبت مال زید است بصد و نسبت شانزده بنوزده مثل نسبت مال عمرو است
بصد پس مال زید هفتاد و هشت دینار است و هجده جزو از نوزده جزو از یکدینار و مال عمرو
هشتاد و چهار دینار و چهار جزو از نوزده جزو یکدینار **شعر للخاقانی**
کرده می راوق ز اول شب و بازش بصبوح | با گلاب طبری از بطر آمیخته اند | راوق خام فرو ریخته
از سوخته بید | آب گل گونی با معصفر آمیخته اند | همه با درد سر و بوی خمار شب عید
بصبوح از نو رنگ دگر آمیخته اند | بدانکه راوق در لغت بمعنی می خالص است و در عرف شعرا
راوق آنستکه زغال بید را در کیسه کنند و ظرفی در شب او گذارند و می بر آن ریزند که از
زغال گذشته در آن ظرف ریزد تا جمیع غشی که دارد بزغال گذارد و صافی بود بظرف در آید
و رنگش در کمال سفیدی و چون بمرتبه کمال صفا مصفّا گردد و گلاب طبری گلابیست که در
طبرستان حاصل شود و آن بسیار ممتاز باشد و بطر خوشحالی تمام است که بسبب وسعت امور

شعر فارسی جام

دهنوی بهم رسد و خمار حالتیستکه بعد از اتمام مستی و اتمام کیفیت بهم رسد و باعث درد
سر و خشکی دماغ باشد و هر چند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر باشد یعنی فاصله
میان شرب طول کشد رنج خمار زیاده شود و شب عید اخر از منه و ایام دوری است از شراب
نظر بترک آن در ماه رمضان پس در شب عید خماری که بهم میرسد نظر بطول عهد از شرب رنج
او زیادتر از رنج سایر ایام است باعتبار قلت فاصله و تحصل معنی اشعار آنکه جرعه نوشان
می را در اول شب صاف کرده و در صبح از فرط شادی آنرا بگلاب طبری آمیخته و در تصفیه
آن سعی بلیغ نموده و آنرا بزغال بید بنحو مذکور صاف نموده که گویا آب گل را با معصفر که
سرخ رنگ است آمیخته اند و هم جرعه نوشان بزم طرب بعد از رنج خمار شب عید در صبوح
یعنی صبح عید بعنوان تازه بلوازم طرب و بساز عشرت کوشیده اند **عبارة فقهية**
قال العلامة ره فی القواعد مسئلة المتیقن بالطهارة والحدث والشاك فی المتأخر ولو
تیقنهما متحدین متعاقبین فان لم یعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحب اقول المراد
باتحاد الطهارة والحدث استوائهما فی العدد وتعاقبهما ان یرد کل منهما عقیب الاخر لا عقیب
مثله فمراد العلامة ره من هذه العبارة انه لو کان الطهارة والحدث متساویین فی العدد وتعقب
احدهما الاخر فان لم یعلم الحالة السابقة علیهما تطهر وان علمها استصحب الحالة السابقة ولا
یخفی ان اصل هذا الحکم مخالف لما هو الحق المشهور اذ محصله ان مع تذکر الحالة السابقة
وکونهما متحدین متعاقبین یؤخذ بالحالة السابقة والمشهور انه مع التیقن بهما والشك فی
المتأخر یتطهر مطلقا وفی المسئلة قول اخر اختاره المحقق ره فی المعتبر وهو الاخذ بضد الحالة
السابقة مع تذکرها وثبوت الاتحاد والتعاقب وتفصیل دلیل کل منهما مع الجواب عنه مذکور
فی کتبنا الفقهیة وذکرنا ان الحق هو المشهور نعم بعض صور الاتحاد والتعاقب یفید الاخذ بالحالة
السابقة الا ان ذلك خارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة وتفصیل ذلك مذکور فی کتب
الفقهیة ولیس المقصود هنا بیان ذلك وانما الغرض هنا الاشارة الی اشکال یرد علی هذه
العبارة ودفعه وهو انه لا ریب فی ان الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضد لانه حصل بعدها

عبارة فقهية

طهارة وحدث ولاریب فی ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الطاری ان کانت طهارة وبالطهارة
الطاریة ان کانت حدثا وعلی ای تقدیر لا معنی لاستصحابها اذ الاستصحاب هو بقاء الشیء بعینه
علی ما کان علیه والشیء الذی اجری فیه الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهی مرتفعة قطعا
فای معنی لما ذکره العلامة من استصحاب الحالة السابقة وقد نقل ان القاضی البیضاوی اورد
علی تلک العبارة وارسله الی المصنف العلامة وقد اجابه بجواب ومحصل الجواب ان المراد بالاستصحاب هنا
لازمه اعنی البناء علی نظیر السابق دون معناه الحقیقی لارتفاعه قطعا بورود الضد المزیل

اشعار للخاقانی من قصیدته الثانیة المشهورة چشمهٔ خضر ساز لب از لب جام گوهری کز
ظلمات بحر جست آینهٔ سکندری مراد آنستکه لب خود را شراب آلود کن از لب جام گوهری تا بسبب
شراب مانند چشمهٔ خضر شود در حیات بخشیدن و تعلیل نموده است شراب خوردن را باینکه صبح ظاهر
شد و بیرون آمدن خورشید را از ظلمات شب تشبیه کرده به بیرون آمدن آینهٔ سکندری از دریای مغرب
وکیفیت آن باین طریق است که اسکندر شهری درکنار دریای مغرب بنا کرده آنرا اسکندریه نام نهاده بود
وکفرهٔ فرنگ آنشهر را غافل خراب میکردند اسکندر بحکما فرمود که تعبیه بسازند که هرگاه فرنگیان عزیمت
آنطرف نمایند مستحفظان شهر مطلع کردند و در لوازم مدافعه کوشند حکما آینهٔ ترتیب دادند که
از چند روزه راه عکس اشیا در آن میافتاد و بدین سبب آن شهر چندگاه از ضرر آنقوم محفوظ ماند
تا آنکه بحیله باز کفرهٔ فرنگ دست برخرابی آنشهر یافتند و آن آینه را بدریا انداختند و باز بسنگ
مقناطیس حکما آن آینه را از دریا بر آوردند شاهد طارم فلک دست زد بر هفت سر
دیبت مهر دریجه اقچه زر شش سری مراد از شاهد طارم فلک آفتاب است باعتبار اینکه همچنانکه
شاهد باعث زینت محفل است همچنین آفتاب باعث زینت فلک و مراد از دیو هفت سر زمین است
باعتبار اینکه هفت طبقه است یا باعتبار اینکه هفت سطح دارد همچنانکه نسبت ببعضی اوایل داده
شده واقچه دیزه زر سفید است و مراد از زر شش سری یا زر دان بتی است که شش سر داشته وکفار
پرستش آن میکرده اند و صورت این بت را از زر ساخته بودند و عیار آن زر بغایت صافی بوده
یا آن زریست که در سابق بوده که بشکل مسدس بوده و آنرا زر شش سری میگفته اند و معنی شعر اینست

که آفتاب

که آفتاب از شب که سایه زمین هفت سر است خلاص شد و اشعهٔ خود را که بمثابهٔ ریزهای زر سفید است
بر هر موضعی از مواضع نثار کرد غالیه سای آسمان سود بر آتشین صدف از پی مغز خاک جان لخلخهای
عنبری مراد از آتشین صدف شفق صبح است و مراد از لخلخهٔ عنبری بوی خوشی است که در دماغ بکار
میبرند و مراد از لخلخهای عنبری در این شعر رایحهٔ صبح است و معنی شعر اینست که غالیه سائی که
عبارت از آسمان است از برای تعطیر دماغ اهل زمین نسیم صبح را بر شفق رسانید یعنی هر دو متصل
بیکدیگر ظاهر کرد و میتواند شد که مراد از صدف آتشین خورشید باشد و معنی ظاهر است
درده کیمیای جان و آتش جام زیبقی طلق حلال بار دان طلق روان گوهری مراد از کیمیای
جان شرابست و وجه تشبیه ظاهر است و همچنین مراد بآتش جام زیبقی شرابست و توصیف جام بزیبقی
بسبب تلألؤ و روشنی او است و طلق بکسر طا اول روئیست معروف که از اسباب کیمیاست و حلال بمعنی
محلول است و بار دان صراحی را گویند و طلق ثانی بفتح طا بمعنی کشاینده و شادمان کننده است و روان
بمعنی جان است و گوهری صفت موصوف محذوفیست که جام باشد و معنی شعر اینست که درده
شرابی که بمثابه کیمیای جان است شبیه باتشی که داخل جام زیبقی باشد کدام شراب آن شرابی که
شبیه بطلق محلول است در صفا که در صراحی باشد و کشاینده و شادکننده جان جام مرصع بگوهر است
و در بعضی نسخه ها بجای بار دان نار روا وارد شده و در اینصورت طلق اول بمعنی خالص است و حلال
بمعنی مباح است یعنی بده شرابی که خالص انگور است و حلال عقلی است و ناروای شرعی
طفل مشیمهٔ رزان بکر مشاطهٔ خزان حاملهٔ بهار از آن باد عقیم آذری یعنی درده شراب را
که طفل مشیمهٔ رزان است یعنی نتیجهٔ تاک است و بکر مشاطهٔ خزان است یعنی فصل خزان بجهت اعتدال
هوا و الوان اثمار و نازکی انگور و میل طبایع بگرمی و سوختن بخاری که مستلزم عطش مستانست
شراب را در نظرها آرایش و زینت میدهد و بکر بودن شراب در آنوقت بجهت آنستکه از انگور تازه بهم
میرسد و هنوز ابتدای فصل رسیدن شرابست و دست تصرف بسوی آن دراز نشده و درده شرابی
که باد عقیم آذرماه بسبب آن حاملهٔ بهار میشود یعنی باد عقیم آذرماه که هیچ نباتی از آن متولد نمیشود
و بسبب وقوع آن در فصل زمستان هرگاه مقارن با آن شراب شود یعنی در حین وزیدن آن باد خورده شراب

شود

شود منشا شکفتکی وحرارت طبعها میشود که کویا فصل بهار است که مستلزم شکفتکی و انبساط
طباع است وقت قینینه در فواق از چه ز امتلای خون واست چو پشت نیشتر خون چکدش
معصفری مراد از قینینه صراحی است و مراد از فواق آن غلغل آنست که در وقت بیرون امدن شراب از کلوی
ان حادث میشود وحاصل معنی انکه صراحی بجهت امتلای آن از خون که عبارت از شراب است شروع
کرده بفواق که غلغل است همچنانکه ادمی هرگاه ممتلی از خون شد فواق از برای او حادث میشود و غلغل
صراحی که مانند فواق است بنشا بیرون امدن شراب معصفری یعنی سرخ رنك که از آن مملو بود
کردیده یعنی مانند خونی که از پشت نیشتر یعنی بعد از نیشتر زدن از رك بیرون میاید
چنکی آفتاب دو از پی ارتفاع می چنك نهاده ربع وش بر بر و چهره بر بری یعنی نوازنده چنك
که آفتاب دواست بجهت نمودن رفعت مرتبه می یعنی زیاد کردن نشاه او وجلوه دادن او در نظر می
خوارکان چنك را مانند ربع که التی است که از ان ارتفاع آفتاب کیرند در بر کرفته وچهره اش بر بریست
یعنی در نهایت حسن وصباحت است قرطه فستقی فلك چاك زده چه فندقش هر سر زده قواره
زهره کند بساحری مراد از قرطه در اینجا جامه است و فستقی یعنی سبز و مراد از فندق سر انکشتان
حنا بسته چنکی و قواره در اصل پارچه مدور یست که خیاطان از میان حلقه کریبان در آورند و
آن بجهت سحر مفید آورد در اینمقام ناخنهای چنکی را بجهت مناسبت لفظ ساحری بقواره تشبیه نموده
وحاصل معنی انکه هرگاه سر انکشتان حنا بسته چنکی سر زده ناخن را در نغمه سازی مانند زهره ساز زدن
یعنی بنواختن وحرکت در آورد فلك از غایت ذوق و وجد جامه سبز خود را چاك زند چشم سهیل
و ناخنه ناخن آفتابی کاتش قند او دهد بانی و باد باوری مراد از ناخنه ظفره است و آن
علتی است معروف که در چشم بهم میرسد و مقرر است که نظر کردن بسهیل آنرا دفع میکند پس سهیل
با ناخنه نهایت تنافی دارد زیرا که مزیل شئ منافی آن شئ است و همچنین مقرر است که نی را بهر ناخن
میتوان کشید مکر ناخنی که عبارت از آفتاب است که نی را میتوان بان کشید و محصل معنی انکه نی
در هر ناخنی موثر است مکر در ناخن آفتاب که افلاک باشد باعتبار انکه اجسام سفلیه را در اجرام علویه
هیچ تاثیری نیست و نیز مقرر است که میان آتش و قند و میان آتش و نی و میان آتش و باد تنافی است

وچون این معلوم شد معنی شعر اینست که از غرایب اینست که کویا مابین چشم سهیل و ناخنه که کمال
تنافیست و مابین ناخن آفتاب و نی که باز کمال تنافیست اجتماع حاصل شده بجهت انکه آتش و قند چنکی
که عبارت از سرخی لب او و شیرینی آن باشد نی و باد را با خود جمع کرده اند وحال انکه در مابین همه تنافی است
کاو سفالی انداز آتش موسی اندر او تا لجه کنند خدایان کاو زرین سامری مراد از کاو سفالی خم
شراب است و از آتش موسی مقصود شرابست یعنی خم سفالی را اکر پر از شراب باشد بمجلس در آورد و خم
بمجلس آوردن اشاره بکمال حرص است در تجرع تا مردم مشغول بپرستش او شوند و کاو زرین سامری را
دور افکنند در قصب سه دامنی آستی دو بر فشان پای طرب بسبك بر ار اکر چه ز می کران سری
این شعر خطابست بقاصی و مراد از قصب سه دامنی جامه چو بیست که دو چاك بر دو طرف داشته باشد
وآنرا سه دامن میباشد و از پیش و یکی از قفا و این قسم جامه مخصوص رقاصان بوده و مراد از استی
آستین است و نون بجهت وزن شعر افتاده است یعنی در حالتیکه در جامه سه دامنی در آمده باشی
اندکی آستین بر فشان و در جلوه رقص در آی و پای طرب را سبك بردار اکر چه از مستی باده سر کرانی
دوش که صبح چاك زد صدره چرخ چنبری خضر در آمد از درم صبح وش از صنوبری دید مرا
کرفته لب آتش پارسی زتب نطق من آب تازیان برده بنکته دری معنی شعر اول ظاهر است و مراد
با تش پارسی در شعر ثانی یا تبخاله است یا آتشکده فارس و مراد از تب کرمی نطق و بیان است و معنی شعر
انکه مرا دید که بسبب کرمی نطق و بیان من آتشکده فارس یا تبخاله در لب من افتاده بنحویکه نطق من
ابروی زبان عربی را بسبب نکته های فارسی برده کفت چه طرفه طالعی کز در خانه ششم مهره بکف
بهفت حال باهر این بشش دری کسیکه مهره را از خانه ششم نرد بیرون برد برده است و کسیکه
در ششدر یعنی در خانهای شش نرد بماند و بیرون نرود باخته است و مراد از هفت حال کثرة
مشاغل است و هفت کفتن بسبب مناسبت شش است یا مراد تاثیرات کواکب سبعه است و معنی
شعر اینست که خضر کفت که تو عجب طالعی داری که با وجود انکه بدر خانه ششم آمده و مهره بکف
کرفته میخواهی بیرون روی یعنی خود را میخواهی از شواغل ایندنیا مستخلص کنی و مع ذلك بسبب
تاثیرات کواکب یا کثرت مشاغل دنیوی در ششدر دنیا مانده و نمیتوانی بیرون رفت

چند نشانه عرض بودن و بی نشان شدن جوهر نور نیستی سایهٔ نور جوهری مراد آنست که
تا چند مانند و نمونهٔ عرض بی نام و نشان باشی بجهت انغماد در دنیا و علایق آن و حال آنکه اگرچه جوهر
نور مطلق نیستی لکن سایه آن نور هستی پس میتوانی متوجه اصل خود شوی و خود را بجوهر تجرد
و مطبوعیت برسانی مثل عطاردی چرا چون مه نو نه مقبلی طالع تو اسد چرا چون سرطان
مدبری مراد اینست که چرا تو مانند عطاردی که گاهی در رجوع و گاهی در استقامت و گاهی
ضعیف و گاهی قوی و چرا چون ماه نو مقبل نیستی یعنی از تنزل در ترقی باشی و تو اسد طالعی
یعنی قوی طالعی زیرا که هر که طالع او اسد باشد قوی طالع میباشد نظر باینکه پادشاهان اسد طالع
میباشند و چون تو اسد طالع باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری یعنی حرکت قهقری
میکنی و مایل بعقبی همچنانکه از حرکت خرچنگ قوهٔ باصره ادراک میکند که مایل بعقب است
موکب شاه اختران رفت بکاخ مشتری شش مهه داده نقش قصر دوازده دری مراد از ده
نه و ده یازده و هر هفت زینت است و علة تسمیه ظاهر است بجهت آنکه زینتهائی که زنان میکنند
از خال و نگار و وسمه و غیره بیک اعتبار هفت است و بیک اعتبار نه و بیک اعتبار یازده است
و مراد از قصر دوازده در آسمانست بعلت آنکه دوازده برج دارد و معنی شعر آنستکه آفتاب داخل
خانهٔ مشتری شد که حوت باشد و این اشاره بظهور آثار بهار است و قصر دوازده در یعنی فلک
او را در شش ماه زینت داد و او را لباس تزیین ظاهر کرد در منزل مشتری قعدهٔ نقره خنگ روز آمد
در جنیبتش ادهم شب فکند سم کند رو از مشتری مراد از قعده اسب سواریست و جنیبت
کتل باشد و ادهم اسب سیاه رنگ باشد و مراد از مشتری اسب تیز رو و سبک خیز است و مراد از سم
فکندن نقصان و ضعف است و معنی شعر آنکه اسب سواری که عبارتست از اسب سفید روز
باشد مستعد سواری آفتاب ساختند و اسب سیاه رنگ شب از مشتری و تند روی سم افکند
و کند رو شد یعنی ضعیف حال گردید و محصل کلام آنکه چون فصل بهار درآمد روز قوت
یافت و شب ضعیف شد گر نه سکش شود فلک چون نمط پلنگ دمه پر نقط بهق شود
روی عروس خاوری مراد از نمط ادهم و گونه است و بهق علتی که خالهای سفید از آن در بدن

بهم میرسد و مراد آنستکه اگر سلطان او یعنی سلطانی که ممدوح اوست نشود روی خورشید
که عروس خاور است از تاثیر ناسپاسی فلان مانند ادیم پلنگ یعنی پوست او و چون گونه ماه
پر از نقطه های بهق خواهد شد از رحم عروس بخت ابن حرم حلال زا نو خلفان فتح بین
وارث ملک پروری (و سروری) در بر تیغ حضرمی زاده جنابه چون عنب برده جناب آسمان کرده
همه دو پیکری حضرم بفتح اول و ضاد معجمه غوره است و مراد از تیغ حضرمی تیغ سبز
رنگ است و جنابه بفتح باد و میوه را گویند که متصل بیکدیگر بار آید و جناب بضم اول
کرم را گویند و مراد آنستکه از رحم عروس بخت ابن حرم حلال یعنی ممدوح ملاحظه کن نو خلفان
فتح را که در مملکت پروری ارث میبرند که از سر تیغ سبز رنگ ممدوح دوگانه مانند عنب ظاهر میشوند
یعنی تیغ ممدوح ایشانرا بمنزله قابله و پرورنده است و بواسطه آنکه در آسمان یک دو پیکر است که
جوزا باشد و آنها همگی دو پیکر ظاهر میگردند و از این جهت آسمان گرو برده کی بد زخیل نحس
وی بر شهپش ند عدو کی بد زوغ بستر سر هر سقطی شود سری لعبت مرده را اگر اصل از کج
زنده کرده اند از دل پیر عاشقان رخصت نیست دلبری شعر اول اشاره باتفاق اعدای ممدوح
باتفاق دو سر خیل او (لشکر) و در مخالفت و بر گزیدن دیگری بجای او تواند بود و سقطی در اصل بمعنی
خورده فروش است و مراد از سری شیخ سری سقطی است که از اکابر عرفا بوده و معنی آنستکه بمجرد آنکه
دروغ گوی مجهول مخفیا در حق سقطی که مراد از آن خورده فروش است گواهی ولایت و بزرگی دهند
شیخ سری نتواند شد پس اتفاق آن دو شخص نیز با خصم ممدوح همان اثر دارد و در شعر ثانی این
مطلب را تقویت کرده است و مراد از کج بضم اول یا صورتیست که از بعضی لباسها بجهت ترسانیدن
اطفال میسازند یا صورتیست که از جهت دفع چشم زخم ترتیب میدهند و در بام خانها میگذارند
همچنانکه در بعضی ولایات متعارفست و مراد از دل پیر عاشقان دل مرشد است یا دل پیری که عاشق
شده باشد و معنی شعر اینست که لعبتی یعنی صورتی که در اصل بی روح است و مرده است و چنانکه
مانند حیات کج است که در بعضی لباسها ساخته اند را از جانب مرشد رخصت نیست یعنی از شان او نیست
که دلبری و متبوعیت نماید با آنکه او را از دل پیر عاشق با آنکه هر صورتی عشق میورزد رخصت نیست

کردلبری نماید و مراد اینستکه عدو ممدوح کر بزدکی او مانند کج است از مرشد رخصت بزدکی نداد

رمح تو از هره چون پرچم و آفتاب طاس از برماه چارده سایه کند صنوبری مراد از رمح در

اینجا علم است زیرا که نیزه بی پرچم نمیباشد و مراد از برماه چارده فوق ماه چهارده است و مراد از طاس

همان قبه کلوکاه و سر علم است و مراد انست که رمح تو از هره پرچم است و آفتاب کلوکاه آنست و

بسبب آنکه اینقدر ارتفاع دارد و فوق علم که سر و کلوکاه انست از پایان که چوب علم است جسم

تراست سایه صنوبری یعنی شبیه بسایه صنوبر از بالای ماه انداخته است نایب تنکری توئی

کرده بتیغ هندوی سنقر کفر پیشه را سن سن کوی تنکری تنکری بزبان ترکی یعنی خدا و مراد

از سنقر پادشاه ترکستانست که کافر بوده و سن در ترکی بمعنی تو است و تکرار آن بجهت تاکید است و مدعی

انستکه تو نایب خدائی که بتیغ هندی پادشاه ترکستانی را کافر موحد ساختی که دایم متوجه خداست و میکوید

توئی خدا یعنی اقرار بتوحید کرد از سر کهنه قدر بر سر حرف حکم تو چرخ چو جزم نحویان حلقه شد از مدد

در اصطلاح نحویان اعراب و بنا تابع کلمات میباشند و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است و مراد انست

که بموجب نوشته قدر کرانی آن هیچ وجه الا تخلف ممکن نیست بجای جزم کرد حکم تو است حلقه فلک

ایستاده یعنی همچنانکه جزم تابع لفظ حکم است نزد نحویین همچنین حلقه فلک که شبیه بصفر و

جزم است تابع حکم تو است کرد بصد کعبه در بهر مشام عرشیان خاک درت مثلثی دخمه چرخ مجمری

مثلث نوعی از بوی خوش است و مراد اینست که خاک در تو در صد کعبه که عبارت از آستان تو باشد

بجهت تعطیر دماغ عرشیان مثلثی کرد یعنی دماغ را خوشبو کرد مانند مثلث و دخمه چرخ مجمری کرد

یعنی بجای مجمر آن بوی خوش شد که خاک درت داخل آنست همچنانکه عود در مجمر تخت تو در

مربعی عرش و کعبه کند شاه مثلثی از آن کاختر و چرخ اخضری مراد از شاه مثلث شاه ابعاد ثلثه است

که طول و عرض و عمق باشد و مراد آسمان و زمین و مشرق و مغرب است یعنی تخت تو در فعل مربعی عرشی

و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است و تو شاه زمین و آسمان و مشرق و مغربی از این جهت که مانند

کوکب و فلکی که آنها نیز بر ابعاد ثلثه مسلطند زیرا که هر شبانروزی سیر میکنند مجموع آنها را

باد صبا بر آب کز نقش قد افلح آورد تا تو فلاح و فتح را بر شط مغلخان بری فرضه و عسقلان

و نیل و شط مغلخان کر هست خراس یادکین از سمت مزوری فرضه بفاء و ضاد معجمه کذرها را

کویند که تمغاچیان در آن مینشینند و تحصیل تمغا مینمایند و مراد از آن در اینجا مطلق کذرکاه آبهاست

و عسقلان و نیل دو وادی اند مشهور واقع در ولایت روم و مصر و شط مغلخان آبی است در ولایت

غزان یعنی ترکستان و کر بکاف تازی مضموم آبی واقع در میانه سرحد آذربایجان و شیروان

و یادکین بپای فارسی حوضی را کویند که آب تیره در آن جمع شود و خراس کارخانه روغن کری است

و مقرر است که در خراسها حوضی که در آن روغن هر جنس جمع شود ترتیب میدهند و آنرا خراس یادکین

میکویند پس مراد از شعر اینست که هرگاه تو عنان فتح و مملکت کشائی بجانب شط مغلخان که از آبهای

ترکستان است معطوف کردانی اثر فیروزی بر عبور کنند کان از آب که بواسطه باد صبا ظاهر میشود

با وجود آنکه عبور و مرور لشکر تو بر آن ظاهر نشده و مراد از شعر ثانی اینست که با وجود بعد مسافت

میان این آبها در حین حرکت و ازدحام و کثرت خیل و حشم او بنا بر آنست که عبور لشکر بر جمیع این

رودها واقع خواهد شد و آب صافی آنرا بنوعی بتیرکی مبدل خواهد ساخت که آنها را از غایت

کل آلودکی یادکین خراس نسبت کنند از سمت مزوری خواهد بود یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود

بلکه تیرکی این آبها بسیار بیشتر از تیرکی یادکین خراس خواهد بود **قال الله تعالی**

یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک

وان کانت واحدة فلها النصف اقول فی هذه الایة اسولة احدها انه ما مرجع الضمیر فی

قوله کن و ثانیها انه ما النکتة فی تخصیص الذکر بالتنصیص علی حظه و عدم التعرض لحظ الانثی

و ثالثها انه سبحانه بین فرض الاکثر من اثنتین و فرض الواحدة و لم یبین فرضهما فما السبب

فی السکوت عن بیان فرضهما و هل فرضهما فرض الاکثر او فرض الواحدة و رابعها انه ما الفائدة

فی هذا الفرض و فی ای موضع یظهر فائدته مع ان کل واحد من البنتین او الاکثر او الواحد ان

انحصر الوارث به فله المال کله و ان اجتمع معه ذو فرض یاخذ فرضه و الباقی للبنتین او ما فوقهما

او الواحدة و الجواب عن الاول ان الضمیر فی قوله کن راجع الی الاولاد ای ان کان الاولاد

نساء خلصاً و لیس معهن ذکر فوق اثنتین و هو خبر ثان او صفة للنساء ای نساء زائدات علی اثنتین

[illegible]

فهو ای ذو الفرض م

فلهن ثلثا ما ترك وعلى هذا فتانيث الضمير باعتبار الخبر او على تاويل الاولاد بالمولودات وعن الثاني ان تخصيص الذكر بالتنصيص على حظه لان القصد الى بيان فضله والتنبيه على ان التضعيف كاف للتفضيل فيظهر حظ الانثى ايضا وعن الثالث ان حكم البنتين اى فرضهما يظهر من الاية وهو فرض الاكثر وذلك لانه تعالى لما بين ان حظ الذكر مثل حظ الانثيين اذا كان معه انثى وهو ثلثان اقتضى ذلك ان فرض الانثيين من الانثى الثلثان ثم لما اوهم ذلك ان يزاد النصيب بزيادة العدد رد ذلك بقوله ان كن نساء فوق اثنتين اى الاكثر من اثنتين حكمهن حكمها فى ان الفرض لهن ثلثان ثم ضعف قول ابن عباس حيث قال ان حكمها حكم الواحدة لانه جعل الثلثين لما فوقهما فلا يكون لهما فانه لو كان كذلك لوجب ان يبين حكمهما كما بين حكم الواحدة فلاى جهة بين حكمها وسكت عن حكمهما بان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخيها فبالحرى ان يستحق مع اخت مثلها وان البنتين امس رحما من الاختين وقد فرض لهما الثلثين بقوله تعالى فلهما الثلثان مما ترك فيجب ان لا يكون فرض البنتين اقل من فرضهما وهذا الوجه الذى ذكره البيضاوى هو ما ذكره شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى حيث قال وقد تكلم الناس فى امر البنتين من اين جعل لهما الثلثان وانه جعل الثلثين لما فوق الاثنتين فقال قوم ذلك بالاجماع وقال قوم ذلك بالقياس فانه اذا كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلا على ان لما فوق الواحدة الثلثين وقال قوم بالتقليد والرواية ولم يصب واحد منهم الوجه فى ذلك فقلنا ان الله جعل حظ الانثيين الثلثين لقوله للذكر مثل حظ الانثيين وذلك انه اذا ترك الرجل بنتا وابنا فللذكر مثل حظ الانثيين وهو الثلثان وفى الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان عن ذكر الانثيين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم انتهى بادنى تفاوت فى عبارته وبمثل ذلك اجاب الرازى ايضا حيث قال ان قيل من اين عرفتم ان نصيب البنتين الثلثان قلنا عرفناه من قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فيجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله للذكر مثل حظ الانثيين وكان نصيب الانثيين هو الثلثان وبمثل ذلك اجاب جماعة اخرى ايضا من المفسرين على ما ذكره البيضاوى وانت خبير بان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان لتغير ارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انه اذا اجتمعت الاناث والذكور يقسم مال المتوفى

بينهم على هذا النحو اى باخذ كل ذكر ضعف كل انثى وباخذ كل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث ذكرا وانثى او ذكرا وانثيين او اناثا او ذكورا واناثا كثيرة فالاية لبيان كيفية القسمة بين الذكور والاناث وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر او سهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوى السهام ولم يقدر له سهم من السهام المقدرة بل المبين بالاية انه فى الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف اعداد الورثة فربما كان نصيبه عشر التركة وربما كان نصيبه نصف عشر وربما كان اقل او اكثر وليس فيها دلالة على ان حظه ثلثان حتى يفهم منه ان حظ الانثيين ايضا ثلثان غاية الامر انه يستفاد من عموم الاية ان الورثة لو كانت منحصرة بذكر وانثى واحدة يكون حظ الذكر من التركة ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما انه يستفاد من عمومها ان الذكور لو كانوا ثلثة والاناث اربعا كان حظ كل ذكر خمس التركة وحظ كل انثى عشرها وهكذا فى سائر فروض الاجتماع فهذا اى مجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا ينفع فى المط كما ان استفادة كون حظ ذكر واحد ثلثى حظ انثى واحدة سواء انحصر الوارث بذكر وانثى او تعدد كل من الذكور والاناث او احدهما لا يفيد المط وعلى هذا فالمستفاد من الاية فى حكم الانثيين ان حظهما كحظ ذكر واحد ولا يستفاد منها تقدير سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى واحدة فحظ الذكر كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر وهو الثلثان ظهر كون سهمهما ثلثين الا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر ويعلم من هذه الاية مجرد ان حظ الذكر الواحد اذا اجتمع مع انثى واحدة كحظهما المعلوم من الخارج وعلى هذا يكون الاية مصرحة بكون كل ذكر كالانثيين فى حظ الميراث المعلوم بدليل اخر ولا خفاء ان الحمل للاية لا يخلو عن بعد فتامل ويمكن ان يق انه علم من قوله سبحانه وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك انه ليس للبنات ازيد من الثلثين وعلم من قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف ان سهم الانثى الواحدة النصف وعلم من قوله للذكر مثل حظ الانثيين ان الانثى الواحدة كالانثيين فى النصف وعلى هذا لا يمكن ان يكون نصفا لانه سهم الواحدة بحكم الثانية وحظ الانثيين كحظ ابن واحد ايضا نصفا فيلزم مساواة الابن والبنت وهو باطل ولا يمكن ان يكون

بحكم الثالثة فلو كان حظ الانثيين نصفا لكان حظ ابن واحد

حظهما ما بين النصف والثلثين اذ يلزم على بعض الفروض عدم الفرق بين الابن الواحد والبنتين
واما عن الرابع اعنى ظهور الفائدة فى هذا الفرض فهو ان الفائدة انما يظهر اذا اجتمعت البنتان
مع احد الابوين او الاختان مع احد الجدين فان سهم كل من البنتين او الاختين ثلثان وسهم
احد الابوين او الجدين السدس والباقى عن التركة اعنى السدس يرد على الجميع على نسبة
السهام فيقسم بينهم اخماسا ويأخذ كل واحد من البنتين او الاختين خمسين ويأخذ الاب او
الجد خمسا **قوله تعالى** وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا
قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ وفيه سؤالان الاول ما النكتة
فى تقديم التجارة على اللهو اولا وتأخرها عنه ثانيا الثانى كيف افرد الضمير فى اليها والمذكور سابقا
اثنان التجارة واللهو والجواب عن الاول ان التجارة مقصود للعقلاء يعقل الاهتمام بشانه
واللهو امر يلزم ان يعرض العقلاء عنه ولا يلتفت اليه من له ادنى فهم ومقام التشنيع عليهم يقتضى
الترقى من الاعلى الى الادنى والمراد انهم غير راسخين فى الدين بل اذا عرض لهم امر دنيوى كالتجارة
بل ما هو اقل منه نفعا بل ما هو عار منه بالكلية كاللهو اعرضوا عن العبادة لاجله واقبلوا اليه
واما تاخرها عنه ثانيا فلاقتضاء المقام الترقى من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما
عند الله من الثواب الجزيل خير من اللهو الذى يظنون فيه نفعا وهو من بعض الظن بل من التجارة
التى هى مطلوبة ومرغوبة للعقلاء وجعلتموها نصب عينيكم وعمدة ما اهتم لها انفسكم وعن الثانى
ان فى الكلام حذفا والمعنى واذا راوا تجارة انفضوا اليها او لهوا انفضوا اليه فحذف الاخير
لدلالة الاول عليه وقرا ابن مسعود اليهما بالتثنية فلا اشكال ح ونظير هذه الاية قوله تعالى
وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ فان
المذكور شيئان هما الفضة والذهب واعيد الضمير الى واحد منهما والحق انه عائد الى الفضة لمكان
القرب او لانها اكثر وجودا فى ايدى الناس ويمكن ان يقال ان الضمير عائد الى المكنوز
وهو يعم الدراهم والدنانير وسائر الاموال ثم النكتة فى اعادة الضمير فى الاية الى التجارة دون
اللهو مع انها ابعد ومؤنثة ايضا هى ان التجارة اجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللهو بدليل

ان المشتغلين بها اكثر من المشتغلين باللهو ولانها اكثر نفعا من اللهو ولانها كانت اصلا واللهو تبعا
لانهم كانوا يضربون بالطبل عند قدومها كما اومى اليه فى الاية وهذه النكتة لما اقتضى الكلام
اعادة الضمير الى احدهما اعيد الى التجارة وان كانت ابعد **شعر للخاقانى**
در مدح شروان شاه كز غالم رومى وش زنكى شغب است اورا داغ حبشى بر رخ بيمار
كشد عدلش شغب غوغا وشور زنكيانست كه از روى سرود باشد واين طرب وسرود بسبب
دعاى پيغمبر صلى الله عليه وآله در ميان ايشان هميشه باقيست وسبب آن اينست كه حضرت
پيغمبر صلعم هفت مكتوب بوالبان ممالك وولايات فرستاد وپنج نفر از آنجمله بقدم الطاعت و
انقياد پيش آمدند ونجاشى والى حبشه مكتوب آنسرور را تعظيمات غير محصور نمود وحامل
از ابلغات كرامى داشت واظهار سرور تمام نمود واز اين جهت حضرت دعا بر دوام خوشحالى آنقوم فرمودند
چنانكه سرور ايشان از آن ايام تا بحال باقيست وبيمار بمعنى بسيار است ومعنى شعر آنستكه با وجود
اينكه عالم بسبب ممدوح زنكى شغب است يعنى هميشه در فرح وشادى ونعمت ورفاهيت است عدالت
او بيحو بيست كه حبشى يعنى داغ عبوديت وذلت بر هر عالم نهاده بنحويكه در انقياد واطاعت او در
مرتبه عبوديتند واحدى را ياراى آن نيست كه از جاده الطاعت قدم بيرون نهد **شعر
آخر له** در وصف صبحدم شمع كه در عنان شب زرده فش سياه بود از لكد براق جم مرد بقاى
صبحدم زرده رنكيست از رنكهاى اسب كه شبيه برنك آتش است وفش بفا وشين معجمه كاكل است
وبمعنى طره دستار هم آمده ومراد از براق جم باد سحر بسبب محبت آنكه حامل بساط سليمان نبى بوده و
ومعنى شعر اينست كه شمع در زمان شب بود يعنى بجهت ظلمت شب باقى بود وزرده كاكل سياه
بود يعنى رنك او زرده بود وكاكل سياه بود يعنى دودى كه دود يكه از سران بالا ميرفت سياه بود با
مدعى مبتلا آنست كه آتش كرفته وسياه رنك شده از باد سحرى اكر خاموش بقاى صبحدم باشد
ديكر احتياج بشمع نيست **شعر آخر له** در مدح مجد الدين افتخار دل ياد كند فضائل
او چندان كه بدست چپ شمارد بر يابد تحقيق مهينه انكشت كهينه بستر دارد اخوجه حساب
كرد انكشت كور ازميان فرو كذارد مقرر است كه حساب اعداد كه بانكشتان ضبط ميشود

احاد و عشرات از دست راست ضبط میشود و مأت و احاد الوف از دست چپ مأت از انکشت
مهین و سبابه و احاد الوف یعنی تا نه هزار از سر انکشتان دیکر که وسطی و بنصر و کهین است و غایت
آنچه ضبط میشود تا نه هزار است و چون این معلوم شد بدانکه مراد از شعر اول اینست که دل اینقدر
از فضایل او را یاد میکند که از احاد و عشرات که از دست راست ضبط میشود فارغ میشود و مأت
و الوف که ضبط بدست چپ میشود منتقل میشود و معنی شعر دوم آنست که انچه از مأت که با انکشت
مهین محقق شد که غایت آن نهصد است بملاحظه و تذکر و منظور بودن ان انکشت را کهین میبندند
بمعنی اینکه الوف را بر مأت وارد میسازد یعنی هر واحدی از مأت را هزار میکیرد که از غایت اعداد
که از انکشتان ضبط میشود که نه هزار باشد باضعاف مضاعف میکذرد و در شعر سیم از این نیز
ترقی میکند و میکوید که حساب انکشتان چه فایده میکند و انکشتان چه حسابی را میتوانند نکاه داشت
که باید ممدوح را دو میان بکذارند و عاجز از احصاء فضایل آن بشوند سید عبد الوهاب غنا ...
که شارح ابیات خاقانی است در تفسیر این اشعار بیانی نموده که معنی محصلی ندارد **سؤال**
فقهی ان قیل ما معنی التشطر فی الحیض و کیف جلیة الحال فی حکمه قلنا معنی التشطر احتمال
الیوم الاول و الحادی عشر فی الحیض و لا ریب فی انه امر ممکن الوقوع فاعتباره مع استقرار العادة و
استقامة الحیض مما لا ریب فیه فلو رأت الدم بعد النصف من یوم و انقطع قبله من الحادی عشر احتمع
الیومان اعنی الاول و الحادی عشر فی الحیض و جعل التشطران منهما بمنزلة یوم واحد فیحکم بتحیضها
و عدم صحة صومها فیهما و فی الایام التسعة التی بینهما فیلزمها قضاء احد عشر و هذا فی ذات العادة
و لیس فیه اشکال و انما الاشکال فی المتحیرة و هی ناسیة الوقت و العدد مع استمرار الدم علی
بعض المذاهب فی حکمها و بیان ذلک ان الاصحاب اختلفوا فی حکم ناسیة الوقت و العدد مع تمیز
الدم علی اقوال متکثرة منها ما ذهب الیه الشیخ فی ط و العلامة فی عد و هو انه یجب علیها الاحتیاط
و الرد الی اسوء الاحتمالات فیجمع بین التکالیف باسرها فیجتنب فی الزمان کله ما تجتنب عنه الحائض
و یؤمر بجمیع الصلوات و الغسل عند کل صلوة و صوم جمیع رمضان و یجب علیها قضاء صوم اکثر
ایام الحیض و لاحتمال التشطر اعنی اجتماع الیوم الاول و الحادی عشر فی الحیض یمکن ان یکون ایام حیضها

احد عشر یوما بان تری الدم بعد النصف من یوم و انقطع قبله من الحادی عشر و حج بجمع الیومان
اعنی الاول و الحادی عشر فی الحیض و یجعل التشطران منهما بمنزلة یوم واحد فیحکم بتحیضها و عدم صحة
صومها فیهما و فی الایام التسعة التی بینهما فیلزمها قضاء احد عشر و الشیخ مع ایجابه الاحتیاط و
ردها الی اسوء الاحتمالات اوجب علیها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطر و لا یخفی ما فیه اذ مع رعایة
الاحتیاط یلزمه اعتبار التشطر لامکانه فیجب علیها قضاء احد عشر ثم لو کانت طاهرة عند القضاء
لم یلزمها من القضاء اکثر من احد عشر یوما لکن لاستمرار دمها و احتمال کل یوم لان یکون یوم حیضها
لا بد ان تصوم عددا یحصل القطع باداء الصوم احد عشر یوما طاهرة فلو لا اعتبار التشطر عند القضاء یکفی
ان تصوم لقضاء کل یوم یوما و حادی عشره اذ لعدم امکان اجتماعهما فی الحیض یحصل القطع بکون
احدهما یوم الطهر لکن لما کان التشطر عند القضاء ایضا ممکنا و علی رعایة الاحتیاط لا بد ان یکون
القضاء علی وجه یحصل القطع ببرائة الذمة احدی طریقین **الاولی** ان یضیف لقضاء یوم الی الیوم
الاول و حادی عشره الثانی و باقی عشر الاول لا الثانی و حج یمتنع اجتماع الجمیع فی الحیض و لو مع امکان
التشطر لان الحیض ان ابتدأ بشطر من الاول انتهی بشطر من الحادی عشر فیصح الثانی عشر او بالثانی
فیصح الاول و ان انتهی فی الاول و ابتدأ فی الحادی عشر صح الثانی و ان انتهی فی الثانی و ابتدأ فی
الثانی عشر صح الحادی عشر و هذا الطریق یجری فی قضاء یوم الی تسعة ایام فیمکن ان یقضی بها تسعة
فما دونها و العبارة عنه ان یقول اذا ارادت قضاء صوم یوم او یومین الی التسعة صامت المقضی من
التسعة او ما دونها من الاعداد مرتین و لیکن صومها فی کل مرة مع کون المقضی اکثر من یوم و لاء و اول
المرة الاولی ما تعینه باختیارها و اول الثانیة ثانی عشر اول الاولی و تصوم یومین بین المرتین اما
متوالیین متصلین بالمرتین کالعاشر و الحادی عشر اذا کان المقضی تسعة او باحدهما کالثانی و
الثالث او العاشر و الحادی عشر او منفصلین عنهما کالثالث و الرابع او متفرقین متصلین بالمرتین
کالثانی و الحادی عشر او منفصلین عنهما کالثالث و السادس و فی صورة التفرق لا یمکن اتصالهما
باحدی المرتین کما قیل لانه فرع توالیهما و ارادة اتصال احدهما باحدیهما دون الاخری من کلام القائل
خلاف الظاهر و بالجملة هذا الطریق یحصل القضاء و یبرء ذمتها لعدم امکان اجتماع المرتین و الیومین

[illegible]

المتوسطين في الحيض ويصام [illegible] من ايام احدهما صح بدله من ايام الاخرى او من المتوسطين ولا يكفي المرتان بدونهما لامكان انقطاع الحيض في نصف اليوم الاخير من المرة الاولى ويعود في نظيره في الثانية فيح يفسد المرتان كلا او بعضا والمراد بنظيره هنا مثله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس عشر والرابع عشر بالنسبة الى الرابع لا ما وقع بازائه في الثانية كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثاني عشر بالنسبة الى الاول وهكذا اذ مع العود في النظير هذا المعنى يصح احد المرتين كما يظهر مما سبق وبالجملة مع امكان الانقطاع والعود المذكورين لا يتم القضاء مثلا اذا كان عدد المقضي خمسة وانقطع في الخامس وعاد في الخامس عشر فسد جميع ايام المرتين ما عدا ثلثة هي الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر فلا بد من المتوسطين حتى يكملهما وملاحظة هذا الجدول يعين على

الاحاطة بما ذكر ومبناه على ان المقضي اذا كان يوما يصوم يوما هو المرة الاولى وثاني عشره وهو الثانية ويومين متوسطين وهو الثالث والرابع واذا كان يومين يصوم يومين هما المرة الاولى والثاني عشر والثالث هما الثانية ومتوسطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضي تسعة يصوم تسعة هي المرة الاولى والثاني عشر الى العشرين هي الثانية والمتوسطين هما العاشر والحادي عشر وهذا الجدول مخصوص بصورة كون اليومين المتوسطين متواليين اما منفصلين عن المرتين كما اذا كان المقضي سبعة فما دونها او متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما

كما اذا كان ثمانية وقس عليه جدول باقي الصور وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء ما فاتها من رمضان اعني احد عشر ثلثة وثلثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها في عشرين يوما تصوم في جميعها وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلثة عشر يوما تصوم ستة منها وتفطر في سبعة منها التنبيه الثاني ان تصوم الاول وثاني عشره وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى يوما واحدا بعد الثاني وقبل الثاني عشر وح لم يمكن اجتماع الجميع في الحيض لانه ان ابتدأ بشطر من الاول انتهى بشطر من الحادي عشر فيصح الثاني عشر وان ابتدأ من الثاني وانتهى بالثاني عشر صح الاول وان [illegible] بالاول وابتدأ من الحادي عشر او الثاني عشر صح المتوسط ولولاه او جعل بعد الثاني عشر لزم في الصورة الاخيرة اجتماع الجميع في الحيض وهذه الطريقة اقل تكليفا من الاولى بيوم لكنها اقل نفعا منها لانها انما يجري في قضاء اربعة ايام فما دونها ولا يجري فيما زاد عنها بخلاف الاولى لجريانها في قضاء تسعة فما دونها كما عرفت والعبارة عنها ان نقول اذا ارادت قضاء يوم فما زادت الى اربعة صامت المقضي من اليوم او ما فوقه الى الاربعة مرتين تزيد على اولهما يوما وتفرق الاولى مع الزائد اي تفريق اتفق في عشرة ايام بحيث لا يوالي بين يومين ولا يجعل الجميع [illegible] ازيد من عشرة ثم تصوم المرة الثانية متفرقة من غير زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم الزائد قبل الثاني عشر وهو ابتداء الثانية لانها تبتدأ منها من ثاني عشر اليوم الاول او من غاشر ثاني الاول باعتبار الصوم لا باعتبار اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثانيه على ما هو الموضوع في الجدول الاتي الاول فالمراد بثاني الاول اليوم صامته بعد الاول سواء كان بينه وبين الاول يوم واحد او ازيد وكذا كل يوم من ايام المرة الثانية ثاني عشر نظيره من المرة الاولى او غاشر ثاني النظير لا ازيد والمراد بالنظير هنا وفيما ياتي بعد ذلك ما يقع في احدى المرتين بازاء ما في الاولى كاول الاولى لاول الثانية وبالعكس لا المثل كما في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوالي في المرتين او في احدهما لامكان ان ينقطع الحيض في اخر يوم من المرة الاولى ويعود في حاد بعشره فيفسد الجميع او الاكثر ففي صورة كون المقضي واحدا يمكن ان ينتهي الحيض في الثاني ويبتدأ في الثاني عشر فيفسد الايام الثلثة وانما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط بين المرتين لامكان انقطاع الحيض على اخر العدد وعوده

فی نظیره فیفسد المرتان کلاً او بعضاً فلا یحصل البرآءة وانما وجب کون النظیر ثانی عشر نظیره او غاشر ثانیه دون ما زاد علی ذلک لانهما ای النظیر الاول والثانی اعنی ثانی عشر او عاشر ثانیه ان اجتمعا فی الحیض اجزء ما بعد النظیر الاول وما قبل الثانی بخلاف ما لو جعل بعد عاشر ثانی الاول باعتبار الصوم کحادی عشره لامکان انقطاع الحیض فی ثانی نظیر الاول وعوده فی حادی عشره فیجمع الثلثة فی الحیض کما لو کان المقتضی واحد فنقصت یوم بین الاول والرابع مثلاً فی المرة الاولی والرابع عشر اعنی حادی عشر الرابع الذی هو ثانی نظیر الاول باعتبار الصوم فی الثانیة فح امکن انقطاع الحیض فی الرابع وعوده فی حادی عشره اعنی الرابع عشر فیفسد الثلثة وانما لم یصح بهذه الطریقة ازید من قضاء اربعة لان الطهر المقطوع بر تسعة ایام فاذا وزع علیها القضاء علی الوجه السابق ای بان یصوم المقتضی مرتین ویزید یوما علی اولهما وتفرقهما ای تفریق شاءت امتنع ان یصح ازید من ذلک ومن ملاحظة هذا الجدول یسهل الاحاطة بهذه الطریقة وهو مخصوص بصورة کون التفریق بین ایام الصوم فی کل من المرتین بفصل یوم وقس علیه جدول باقی الصور الممکنة وعلی هذا الطریق اقل ایام یتم بها قضاء احد عشر اثنان وخمسون یوما اذ یتم قضاء ثمانیة ایام بعد ستة وثلثین یوما تسعة منها ایام صومها وقضاء الثلثة الباقیة بعد ستة عشر یوما تصوم فی سبعة منها دون البواقی

عبادات بعض المجتهدین

فی عبادات بعض المجتهدین الاغسال ستة ثلثة منها مشترکات وثلثة منها مختصات احد المختصات کالمشترکات والثالث کالثانی والثانی کالاول **اقول** المراد بالثلثة المشترکة ای بین الرجال والنسآء هی غسل الجنابة وغسل الاموات وغسل مس المیت وبالمختصات هی غسل

الحیض

الحیض والاستحاضة والنفاس واحد المختصات التی هی غسل الحیض کالمشترکات فی وجوبه حین وقوع سببه اعنی دم الحیض دائما بحیث لا یتخلف عنه اصلا بخلاف الباقیتین اعنی غسل النفاس والاستحاضة فانهما قد یکونان وقد لا یکونان فان النفاس قد یجب معه الغسل وذلک اذا رات المرءة دما وقد لا یجب وذلک اذا حصل النفاس ولم تر دما وکذا الاستحاضة اذا کانت کثیرة او متوسطة یجب لها الغسل واذا کانت قلیلة لا یجب لها الغسل والثالث ای غسل النفاس کالثانی ای الاستحاضة فی عدم الوجوب فی بعض الاوقات وذلک اذا کانت الاستحاضة قلیلة والنفاس لم یکن معه دم والثانی ای غسل الاستحاضة اعنی الکثیرة والمتوسطة کالاول اعنی غسل الحیض فی وجوبه دائما ولا یخفی انه یمکن ان یراد من کل واحد من الاول والثانی والثالث وکذا من احد المختصات او المشترکات نفس الغسل کما ذکرنا ویمکن ان یراد بها اسبابها اعنی الحیض والاستحاضة والنفاس وغیرها وح نقول مثلا فی قوله الثالث کالثانی ان النفاس کالاستحاضة فی عدم وجوب الغسل معه اذا کانت الاستحاضة قلیلة والنفاس لیس معه دم وعلی هذا القیاس **شعر منسوب الی الخاقانی** خطی مجهول دیدم دی دیدم بدانستم که خط آشنا نیست از آن خط اولین سطر این نوشته که جوز از نزد خورشید بسما نیست

بجان پادشه سوگند خوردم که نزد پادشه جز پادشا نیست مراد انست که در مدینه منوره خطی دیدم که صاحب آن غیر معلوم بود یعنی بجهة تقیه وخوف خود را ظاهر ننموده ومخفی داشته وحاصل سطر اول آن خط این بود که جوز اگر بشکل دو مرد توامین است که در اینجا کنایه است از شیخین یعنی ابوبکر وعمر در نزد خورشید اسما که کنایه است از جناب رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم نیست یعنی در ظاهر اگر چه ایشان را در نزد او دفن کرده لیکن در حقیقت و باطن در نزد او نیستند وبموضعی که لایق ایشان بود نقل شده اند پس من بجان پادشاه که مراد جناب رسالتماب باشد قسم یاد نمودم که در نزد پادشاه یعنی جناب رسول الله صلی الله علیه وآله نیست مگر پادشاه که عبارتست از جناب ولایتماب امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب صلوات الله وسلامه علیه واشخاص دیگر از اعدا در نزد آنحضرت نیستند **فی العیون** فی باب النص علی الرضا علیه السلم باسناده عن ابی نضرة قال لما احتضر ابو جعفر محمد بن علی الباقر علیهما السلم عند الوفاة دعی بابنه الصادق علیه السلم

شعر خاقانی

حدیث

لبنه

لبعهد اليه عهدا فقال له اخوه زيد بن علي لو امتثلت في تمثال الحسن والحسين عليهما السلم لوجوب
الامانات
ان لا تكون اتيت منكرا فقال يا ابا الحسن ان الامامة لا تثبت بالتمثال ولا العهود بالرسوم وانما هي
امور سابقة من حجج الله عز وجل **اقول** المراد من سؤال زيد طلب الخلافة منه وجعله
اماما بعده فقال انك لو امتثلت مثال الحسن والحسين عليهما السلم اي فعلت مثل ما فعل الحسن بالنسبة الى
الحسين عليهما السلم من جعله خليفة واماما بعده لكان حسنا وما كنت اتيت منكرا فاجابه عليه السلم بان الامامة
التي هي من امانات الله لا يؤخذ بالتمثال وعهود الله لا يؤخذ بالعلامات وانما هي امور منصوصة
ايضا
من حجج الله تعالى لا يجوز التعدي عنه **وفيه ايضا** في باب الاخبار المتفرقة
باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلم قال لا يزال العبد يسرق حتى اذا استوفى ثمن يده اظهر الله تعالى
عليه **اقول** المراد ان العبد السارق لا يظهر الله فعله عند الناس حتى يسرق دية يده فح
يظهر على الناس فعله ويفضحه بينهم حتى اذا قطعت يده لاجل السرقة حصل عنده ما يساوي يده فلا يكون
مظلوما وكان ذلك اخبارا عما هو الواقع اذ القطع في ظاهر الشريعة يترتب على سرقة ربع الدينار وبهذا
يظهر الجواب عن السؤال الذي سأله ابو العلاء المعري عن سيدنا الاجل المرتضى ره حيث قال
يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار واجابه السيد بقوله
هناك مظلومة غالت بقيمتها وههنا ظلمت هانت على الباري ويعلم من الحديث المذكور ان
الله سبحانه لا يظهر سرقته على الناس حتى يبلغ ما سرقه بقدر قيمة يده اعني خمسمائة دينار
وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه برئ من كل مسلم مع مشرك قيل
يا رسول الله قال لا تتراءى ناراهما **اقول** معنى الحديث انا بريء من كل مسلم يصاحب المشرك
ويكون معه ثم قال بعد السؤال عن علة ذلك لا تتراءى ناراهما اي يلزم ان يكون بينهما منافرة
ومباعدة بحيث يكون المسلم في منزل يتباعد عن منزل المشرك ولا ينزل الموضع الذي اذا اوقدت
فيه نار تلوح وتظهر لنار المشرك اذا اوقدها في منزله والحاصل انه يلزم ان لا يتقاربا بناراهما
بحيث يكون احدهما يرى عن الاخرى وانما كره مجاورة المشركين لانهم لا عهد لهم ولا امان وهذا
الكلام تحريض للمسلمين وحثهم على الهجرة من المشركين والتراءي تفاعل من الرؤية يقال تراءى القوم

اذا راى بعضهم بعضا وتراءى لي الشيء اي ظهر حتى اذا رايته واسناد التراءي الى النارين مجاز من قولهم
داري تنظر الى دار فلان اي تقابلها فيكون مجازا مرسلا من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم والاصل
في تراءى تتراءى حذف احدى التائين تخفيفا ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ
بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ اي اذا كانت نار جهنم بمرأى منهم واسناد التغيظ والزفير استعارة
مصرحة تبعية لانه شبه صوت غليان النار بصوت المغتاظ وزفيره وهو صوت يسمع من جوفه
فذكر المشبه به واثبت له ما يلائمه اعني السماع بصورة الفعل فيكون استعارة مصرحة تبعية و
يمكن ان يكون استعارة مكنية تخييلية بان يقال انه شبه جهنم بشخص مغتاظ فذكر المشبه واثبت لوازم
المشبه به اعني التغيظ والزفير له وقيل ان ذلك لزبانيتها فنسب اليها على حذف المضاف وعلى هذا
حديث
يكون مجازا مرسلا **في التهذيب** باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم
قال سمعته يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله بنى مسجده بالسميط ثم ان المسلمين كثروا فقالوا
حديث
يا رسول الله لو امرت بالمسجد فزيد فيه فقال صلعم نعم وامر به فزيد فيه وبنى جداره بالانثى والذكر
الحديث **اقول** السميط لبنة لبنة والسعيد لبنة ونصف والانثى والذكر لبنتان متخالفتان **روي**
طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عليهما السلم ان عليا عليه السلم راى مسجدا بالكوفة وقد شرف فقال كانه
بيعة ان المساجد تبنى جما قوله ع وقد شرف اي جعل له شرف بضم الشين وفتح الراء جمع الشرفة
بسكون الراء وهي ما يجعل في اعلى الجدران والجم بضم الجيم وتشديد الميم ما لا قرن له من الاكباش قال
مسئلة حسابية
السيد الرضي في المجازات النبوية قوله جما استعارة لان المراد ان المساجد تبنى بلا شرف فشبهها بالكباش
الجم وهي التي قرونها صغار خافية **اقول** ويمكن ان يقرا جماء بالمد اي ملساء وح لا يكون تشبيها واستعارة
مسئلة حسابية اگر بر سنگی چراغی بر دیواری گذاشته شده که ارتفاع آن دیوار
ده ذرع است و نیزه در زمین مرکوز است که طول آن چهار ذرع است و سایه که از آن بواسطه نور
چراغ بر زمین افتاده نیز چهار ذرع است در اینصورت آیا بعد دوری موقع نیزه از آن دیوار
چند ذرع است **جواب** مخفی نماند که جواب این سؤال وامثال آن استنباط میشود از
قاعده که در اصول مبین شده و آن قاعده اینستکه هرگاه مثلثی باشد که یک زاویه آن قائمه باشد

و دو ضلع آن که یکی از آنها وتر قائمه باشد مجهول باشد یعنی مقدار هر یک از آن دو ضلع معلوم
نباشد و ضلع ثالث مقدار آن معلوم باشد و با وجود این خطی یافت شود که موازی ضلع معلوم باشد
و دو طرف آن متصل بدو ضلع مجهول باشد یعنی این خط در داخل این مثلث واقع شود بنحوی که
موازی ضلع معلوم باشد و هر یک از دو طرف آن بر یکی از آن دو ضلع مجهول یعنی بر موضعی از آن
واقع شود و با وجود این مراتب مقدار آن خط معلوم باشد و همچنین مقدار زیادتی میان بعد
موقع این خط از ضلع معلوم و میان ضلع مجهول لیکن و تر نهاده است معلوم باشد در این صورت
میتوان بواسطه معلومیت ضلع ثالث و خط موازی و زیادتی مذکور استعلام مقدار هر یک از آن دو
ضلع مجهول نمود باین طریق که مقدار خط مفروض از مقدار ضلع معلوم نقصان شود و باقی مانده
دو مقدار زیادتی مذکوره که عبارت است از تفاضل میان ضلع مجهول لیکن و تر نهاده است و میان بعد
موقع خط موازی مذکور از ضلع معلوم ضرب شود حاصل ضرب بر مقدار خط مفروض قسمت شود
آنچه خارج قسمت باشد آن بعد موقع خط مفروض است از ضلع معلوم و این خارج قسمت با مقدار
تفاضل مذکور عبارت است از مقدار ضلع مجهول لیکن و تر زاویه حاده است و بهمین طریق ضلع مجهول
دیگر که وتر قائمه است استخراج میشود و چون بمقاعده معلوم شد میگوییم که شکلی نیست که از
ارتفاع دیوار یعنی خط مستقیم واصل میان چراغ و زمین در دیوار و خط مخرج در زمین از موضع خط
مذکور تا سر ظل نیزه و خط ثالثی که در هوا اخراج میشود در ما بین طرف خط اول که متصل بچراغ و
طرف خط دوم که متصل است بسر سایه نیزه مثلثی حادث میشود که زاویه که از دو خط اول یعنی خط واقع
در دیوار و خط واقع در زمین بهم میرسد قائمه است و ضلع اول که ارتفاع دیوار باشد که ده ذرع
فرض شده معلوم است و مقدار دو ضلع دیگر مجهول است و نیزه مرکوز در زمین بمثابه خطی است
که موازی است با ضلع معلوم که خط واقع بر جدار باشد و مقدار آن معلوم است زیرا که چهار
ذرع فرض شده و خط مجهول لیکن و تر حاده است خطی است که در زمین اخراج شده و چون از بیخ دیوار
اخراج شده و بر موضع نیزه گذشته و بسر کل رسیده بعضی از آن در ما بین دیوار یعنی خط معلوم
و موقع نیزه واقع است و آن مجهول است و مطلوب استعلام بعد از آن است و بعضی دیگر از آن ظل نیزه است

که معلوم است زیرا که بفرض چهار ذرع لهذا از جهت استعلام مطلب آن یعنی خط واقع ما بین خط معلوم
و موضع نیزه که آن بعد نیزه است از دیوار میگوییم نظر بقاعده مذکوره چون ظل نیزه که بمنزله طول زیادتی
خط موازیست و چهار ذرع است از خط معلوم که ده ذرع است نقصان کنیم شش ذرع باقی میماند
پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظل رمح که عبارت است از تفاضل ما بین خط مجهول که وتر حاده است
و بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظل چهار ذرع است خارج قسمت شش
شد و آن مطلوبست پس میگوییم مطلب که بعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع است و در این
سؤال مطلب همین بود و احتیاجی باستعلام مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث واقع در هوا نیست
و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین بدانیم بر مطلوب که حاصل شده یعنی شش ذرع مقدار
سایه را که چهار ذرع است بیفزاییم تا مقدار آن ضلع که ده ذرع است حاصل شود و بمثل طریق
مذکور مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد و مخفی نماند که علت در عمل
مذکور آنست که هرگاه در مثلث ا ب ج ضلع ا ب ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع ب ج ضلع

واقع در زمین فرض شود تا زاویه ب زاویه قائمه باشد
و ضلع ا ج ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد پس میگوییم
که شکی نیست که هر یک از ضلع ب ج و ا ج در اطولیت و اقصریت تابع اطولیت و اقصریت ضلع ا ب است
پس هر چند که ضلع ا ب که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ج مثلا نیز اطول خواهد
بود و هر چند اقصر باشد اقصر خواهد بود پس هرگاه ضلع ا ب ده ذرع باشد ضلع ب ج مقدار
خواهد بود که در طول و قصر مناسب مقدار ا ب باشد و هرگاه مقدار ا ب شش ذرع باشد
ب ج بهمین نسبت کمتر خواهد شد و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد و بنا بر این میگوییم
که هرگاه بجای ا ب د ه فرض کنیم که آن طول نیزه است باید بازای آن یعنی بجای ب ج د ج باشد
و بنا بر این بازای ا ب که بفرض ده ذرع است ب ج است که مقدار آن معلوم نیست و بازای د ه
د ج است که مقدار هر یک از آنها معلوم است و چون دانستی ب ج و د ج در اطولیت و اقصریت
تابع اطولیت و اقصریت ا ب د ه اند بر هر یک نسبت میگوییم که در اینجا اربعه متناسبه بهم

حاصل ضرب بیست و چهار باشد پس این حاصل را قسمت کردیم بر طول نیزه که چهار ذرع است

خواهد شد باین طریق که نسبت ث ح به اث چون نسبت ه ح است بر ده پس چون ا ح که ضلع معلوم است و مقدار آن بفرض ده ذرع است در ه ح یعنی تفاضل مذکور که مقدار آن چهار ذرع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهل است بر مقدار ده که خط موازی است در ما نحن فیه طول نیزه است و مقدار آن چهار ذرع است قسمت شود حاصل قسمت ده باشد و آن مقدار خط ث ح است که در ما نحن فیه در زمین فرض شده و چون از آن چهار ذرع که مقدار ه ح است نقصان شود باقی ماند که شش ذرع باشد مقدار ث ه است که آن در ما نحن فیه مطلوب است یعنی بعد موضع نیزه از جدار و از این معلوم شد که نظر بقاعده مذکوره باید اولا با جمله مجموع خط واقع در زمین استعلام شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم را از آن نقصان کرد تا مطلوب که بعد موقع نیزه است از جدار معلوم شود لیکن چون در ما نحن فیه احتیاج باستعلام مجموع خط نبود بلکه استعلام بعد مذکور بود و نظر بقاعده وقتی که مذکور شد هر گاه از اث مقدار ده نقصان شود و بجای نسبت ث ح به اث نسبت ث ه بباقی مانده اخذ شود نسبت اولی بعینها باقی خواهد بود و مبدل نخواهد شد یعنی نسبت ث ه بعد موقع نیزه از جدار که مطلوب است بباقی که شش است چون نسبت ه ح تفاضل است بر ده طول نیزه پس از ضرب و قسمت مطلوب حاصل خواهد شد بدون احتیاج باستعلام مجموع خط و اگرچه احتیاج خواهد بود بنقصان خط موازی از ضلع معلوم پس فرق میان دو طریق آنست که در یکی احتیاج باین نحو نقصان است نه باستعلام و در دیگری حکم بعکس است **قال الله تعالی** فی سورة هود یوم یأت لا تکلم نفس الا باذنه فمنهم شقی و سعید وفیه سؤال و هو ان کلمة من للتبعیض والظاهر ان الناس کلهم اما سعید او شقی فما معنی التبعیض والحکم بان بعض الناس شقی و سعید فانه یفید ان بعضهم لیس بشقی ولا سعید والجواب عنه بوجهین احدهما ان یبقی التبعیض علی حقیقته ویمنع انحصار اهل القیمة فی صنفین بل هم ثلثة اصناف شقی و سعید وهم اهل الجنة والنار وصنف لا شقی ولا سعید وهم اهل الاعراف وثانیهما ان معنی الکلام ومنهم شقی ومنهم سعید وهذا یقتضی ان یکون الشقی بعض الناس والسعید بعض الناس والامر کذلک ولا یقتضی ان یکون الشقی والسعید کلاهما

بعض الناس بل کل واحد منهما بعضهم و کلاهما کلهم کما تقول من الحیوان انسان و غیر انسان و کل الحیوان اما انسان او غیر انسان **فی قرب الاسناد** عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد علیهما السلم انه قال فی حدیث انک تری من المحرم من العجم ما لا یراد منه ما یراد من العالم المتکلم الفصیح وکذلک الاخرس فی القرائة فی الصلوة والتشهد وما اشبه ذلک فهذا بمنزلة العجم المحرم لا یراد منه ما یراد من العالم المتکلم الفصیح ولو ذهب العالم المتکلم الفصیح حتی یدع ما قد علم انه یلزمه و یعمل به و ینبغی له ان یقوم حتی یکون ذلک منه بالنبطیة والفارسیة فحیل بینه و بین ذلک بالادب حتی یعود الی ما قد علمه وعقله ولو ذهب من لم یکن فی مثل حال الاعجم المحرم ففعل فعال الاعجمی والاخرس علی ما وصفنا اذا لم یکن فاعلا لشیء من الخیر ولا یعرف الجاهل من العالم **اقول** الناقة المحرمة بفتح الراء المشددة هی التی لم ترکب ولم تذلل فالمراد بالمحرم من العجم متحرکة من لا یقدر علی القرائة وتصحیحها تشبیها له بالناقة التی لم ترکب ولم یذلل ووجه الشبه ظاهر والمعنی ان الاعجمی الذی لم یصحح القرائة ولا یمکنه اداء الحروف من مخارجها یجوز له ان یاتی بکل ما تیسر له منها بخلاف العالم القادر علی ذلک فانه لا یجوز له ذلک بل ان اراد ان یاتی بما یاتی به الاعجمی یمنع عنه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم القرائة علی القادر علیه ومع عدم القدرة یاتی بالممکن ولو بالترجمة کما یفیده قوله ع حتی یکون ذلک بالنبطیة والفارسیة **روی** عن النبی صلی الله علیه و اله انه کان حین یقرء قوله سبحانه هو اهل التقوی و اهل المغفرة یقول اللهم اجعلنی من اهل التقوی و اهل المغفرة **قال** بعض المفسرین الاول من الاول والثانی من الثانی من المجهول والثانی من الاول والاول من الثانی من المعلوم **اقول** مراد المفسر ان الاول اعنی التقوی من الاول اعنی الایة والثانی اعنی المغفرة من الثانی اعنی من القول النبی ص من المجهول لان کونه ص من اهل التقوی بمعنی انه ینبغی ان یتقی منه لا بمعنی ان یتقی هو من غیره وکون العبد اعنی النبی ص علیه و اله من اهل المغفرة بمعنی ان یصیر مغفورا لا غافرا والثانی اعنی المغفرة من الاول اعنی الایة والاول اعنی التقوی من الثانی ای من کلام النبی صلی الله علیه و اله من المعلوم وذلک لان کونه تعالی من اهل المغفرة بمعنی کونه غافرا للعباد لا مغفورا و صیرورة النبی من اهل التقوی بمعنی صیرورته متقیا یتقی من الله سبحانه لا بمعنی

حديث

ان يُتقى منه اى يتقى غيره من العباد **روى عن زرارة** في الصحيح عن ابى جعفر عليه السلم انه قال
اذا اردت ان تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجدا الى ان قال ولا تلزق كفيك بركبتيك ولا تدنهما
من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدى ركبتيك ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما
على الارض بسطا واقبضهما اليك قبضا الحديث **اقول** قوله بين ذلك متعلق بمحذوف
تقديره اجعل كفيك بين ذلك اى بين الركبتين والوجه حال كونهما بحذاء المنكبين وقوله ابسطهما
على الارض بسطا ابسط كفيك حال السجود على الارض وقوله واقبضهما اليك قبضا اى اقبضهما
عند رفع راسك من السجود الى جانبك ثم ارفعهما بالتكبير والمراد ان من يرفع راسه عن السجدة يستحب له
ان يضم كفيه اليه ثم يرفعهما بالتكبير ولا ينبغى له ان يرفعهما عن الارض وبالتكبير برفع واحد والى هذا
اشار الصدوق عليه الرحمة فى الفقيه بقوله واذا رفع راسه من السجدة الاولى قبض يديه اليه قبضا
فاذا تمكن من الجلوس يرفعهما بالتكبير ثم قوله ولا تدنهما من وجهك الى قوله بين يدى ركبتيك بناء على ما ورد
من فعل الصادق عليه السلم تعليما لحماد حيث قال ثم سجد وبسط كفيه مضمومتى الاصابع بين يدى ركبتيه حيال
وجهه والثانى فى موضعين احدهما فى جعل المستحب فى صحيحة زرارة كون اليدين حال السجود بحذاء
المنكبين وفى صحيحة حماد كونهما بحذاء الوجه وقد دفع ذلك بالحمل على التخيير وثانيهما فى جعل المستحب
فى الاولى كونهما منحرفين عن بين يدى الركبتين اى من قدامهما وفى الثانى كونهما بين يديهما اى فى
قدامهما والوجه فيه ان المراد بكون الشئ بين اليدين كونه على القدام بين جهتى اليمين والشمال
على سمت اليدين مع القرب منهما وهو اعم من المواجهة الحقيقية ومن الانحراف الى احد الجانبين وقد
تعارف استعماله فى كل منهما فاستعمل فى الاولى فى الاول وفى الثانية فى الثانى فيرجع حاصلهما الى
معنى واحد هو رجحان عدم كونهما مواجهين بالمواجهة الحقيقية بايصالهما بالوجه فاستحباب انحرافهما
عنه الى جانبى اليمين واليسار حتى يقع فصل بينه وبينهما **قال الله تعالى** قل هو
الله احد وفيه سؤال وهو ان الاحد فى كلام العرب يستعمل بعد النفى والواحد بعد الاثبات فيقال
فى الدار واحد وما فى الدار احد قال الله تعالى الهكم اله واحد وقال سبحانه فلا تصل على احد منهم والجواب
ان ما ذكر هو الاغلب الاكثر لا انه كلى ولم يراع غير الاغلب لمقابلة الصمد وقال ابن عباس على ما روى عنه

سؤال في علم النحو

انه لا فرق بينهما فى المعنى والاستعمال واختاره ابو عبيدة ويدل على ذلك قوله سبحانه فابعثوا
احدكم بورقكم هذه الى المدينة **شعر للانورى** چون ندادم آنچه با قارون
فرو شد در زمين دود دل آتش كانرا قبله كردى زردهشت زردهشت بفتح زاء معجمه
وسكون راء مهمله وضم دال مهمله وكسر هاء وسكون شين معجمه وتاء قرشت بعضى گفته اند كه بزبان
سريانى نام حضرت ابرهيم خليل عليه السلم است و محمد كشميرى گويد شخصى بود از نسل منوچهر دعوى
پيغمبرى كرد و صاحب كتاب ترتيب السعاده در يكى از مصنفات خود بيان كرده كه اصل او از
آذربايجان بوده و در علم نجوم مهارتى تمام داشت مدتى از آنجا مسافرت اختيار كرد و با حكماء
هند و روم و مصر صحبت داشت و از ايشان نيرنجات و طلسمات آموخت و در زمان گشتاسب دعوى
پيغمبرى كرد و كتابى ساخت بستان نام كه هيچكس او را نميفهميد مدعى آن بود كه سخن خدا را
نميفهميد الا رسول خدا بعد از آن او را تفسيرى كرد مسمى بزند و باز او را تفسيرى كرد مسمى بپازند
و در جام جهان نما مسطور است كه راى صاحب عمدة آنستكه در سال سيم از سلطنت گشتاسب زردشت
كه بزعم مجوس پيغمبر است ظاهر شد و او خادم يكى از تلامذه ارميا بود و از اهل فلسطين بود بسبب كذب و
خيانت او را راندند و او مبروص شده بآذربايجان رفت و دين مجوس نهاد و آتش پرستى بنياد كرد پس ببلخ
رفت و با گشتاسب ملاقات نمود و استا كه بزعم ايشان لوحى بود بر زردشت نازل شده در پوست دوازده
هزار گاو بطلا منقش كرده و در قلعه اصطخر مدفون ساختند و آنچه از تواريخ الحكما مفهوم ميشود
آنست كه زردهشت كه او را زردشت نيز ميناميدند از انبيا يا از اكابر حكما است و محصل معنى بيت
آنستكه آنچه با قارون بزمين فرو رفت كه عبارت از زر است ندادم با بن سبب دود دلم آتش است كه او را
زردهشت قبله خود كرد و آنرا قبله خود كرد **معما باسم جلال** چيست
آن نام كه بر حرف نخستش الفى است كز يادت كينى اى خسرو دين دال شود و ز نفسيحى مجرد
باقى آن نام بزرگ بزبان بركند زايد بيقين لال شود هرگاه الف كه بحساب جمل يكى است بر حرف
اول جلال كه جيم است و بحساب سه است زياد شود چهار ميشود كه دال است و باقى آن اسم يعنى بغير
از جيم هرگاه گفته شود لال خواهد بود **شعر للانورى** بلبل ز نوا هيچ همى كم نزند

شعر الانورى

معما

شعر انورى

دَم دَزین خال همی کم نشود سرو نوان‌را این شعر در وصف بهار است و نوا بمعنی اهنگ و نغمه است
و نوان بمعنی متحرک و جنبان است و مراد از خال در این شعر خالیست که مواد در وجد است و از صوفیان
خالق نشان در وقت شنیدن نغمات بظهور میاید و برقص میایند و در اینجا رقص اراده شده محصل
معنی انکه بلبل هیچ از نغمه کوتاهی نمیکند و همیشه مشغول نغمه و آهنگ است و ازین یعنی از این جهت
خال نمودن و رقص کردن هیچ کم نمیشود از برای سرو متحرک و دایم در رقص و حرکت است که گویا نغمات

شعر انوری

بلبل بسبب آنست **شعر آخر له** خوش خوش ز نظر کشت نهان از دل آب تا خاک
همی عرضه دهد از نهان‌را یعنی آنچه در باطن آب دیده میشد از سنگ و ریگ و عکس و امثال اینها
که بشایه از دل آب بد الحال که آب بسبب کثرت باران کل الود شده دیده نمیشود و از نظر پنهان
کشته است و نهان شدن ان از دل آب بجهت آنستکه خاک راز دل خود را یعنی انچه در باطن خود نهان
دارد از سبزه و ریاحین و غیرها عرضه دهد یعنی ظاهر سازد چه نهان شدن ان از دل آب بواسطه

ایضاً

باریدن است و باریدن سبب روییدن سبزه و ریاحین و غیرها **شعر آخر له**
بادام دو مغز است که از خنجر الماس نادادهٔ لبش بوسه سراپای فسان‌را فسان بکسر فا سنگی
که کارد و بان تیز میکنند و مراد از آن در اینجا کوه است و مصحح اطلاق فسان بر کوه یکی از دو امر است
اول انکه کوه نیز سنگ است و مؤید این معنیست آنچه خلاق المعانی کفته در تیغ آفتاب نمایم
حقتی که سنگ که نمیزیدش هیچ بر فسان و ثانی انکه در اشعار استادان بسیار واقع شده
که سبزه و ریاحین را بر کوه کشیدند پس توان گفت که خنجر الماس بر آن کشیده که سبزه است بر
کوه کشیده و هر چه خنجر الماس بر آن کشیده شود فسان توان گفت و اختلاف معنی کشیدن در
دو محل مضر نیست همچنانکه بر متتبعین کلام شعرا مخفی نیست و مراد از خنجر الماس سبزه است
همچنانکه رضی نیشابوری گوید بباغ غنچه از ان بس که تیز کرد سنان خوید را سر خنجر کشیده شد
زبام و بادام دو مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از پری اوست از سبزه همچنانکه بادام دو مغز
پر است از مغز و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و یا در لفظ سراپای میتواند شد که مکسور
باشد و میتواند شد ساکن باشد و محصل معنی شعر بنا بر مکسور بودن یا انکه کوه گویا بادام

دو مغز است یعنی پر است از سبزه که این صفت دارد که هنوز سراپای کوه را بوسه نداده است و بوسه
ندادن سراپای کوه کنایه از آنست که هنوز همه کوه نرسیده است و همه را فرو نگرفته است یعنی
سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته است کوه از آن پر است و بنا بر ساکن بودن یا خلاصه معنی این
میشود که کوه پر است از سبزه که این وصف دارد که هنوز آن سبزه از سرتاپای بوسه نداده است کوه را
یعنی تمام آن از زمین بر نیامده است و ممکن است که مصراع ثانی را بطریقی اخذ کنیم که صفت
نباشد و محصل معنی این باشد که کوه از سبزه پر است و با وجود انکه هنوز از همه جای کوه

وله ایضاً

سر نزده یا با وجود انکه هنوز تمام او نرسته **شعر آخر له** که باره کند داعی
حزمش نبود راه جز خارج او نیز دخول حدثان را ور بر زند لشکر عزمش نبود تنگ
جز داخل او نیز ردیف سرطان‌را حدثان بفتح حاء مهمله و فتح دال است و در این وقت بمعنی شب
و روز است یا بفتح و ضم خاء و سکون دال است اصلا و فتح او بجهت ضرورت شعری و مراد از
آن حادثات جهان است و در این مقام مصدر است و مراد از بر زدن مکشیدن است و مراد از
تنگ سیر و حرکت است و مراد از ردیف سرطان یا برجیست که در عقب آنست که اسد باشد یا هفتم
برج آنست که جدی است چه مصطلح است که هفتم هر برجی را ردیف آن گویند و این دو بیت از مشکلات
دیوان انوری است و اشکال آن از جمع میان دو لفظ جز و نیز ناشی شده بعلت انکه در بیت اول از
لفظ جز این ظاهر که اگر اندیشه او حصاری بجهت حفظ عالم بکشد حادثات را نباشد مگر در خارج
آن حصار و ندرد داخل او داخل نتواند شد و از لفظ نیز خلاف آن معلوم میشود یعنی معلوم میشود
که حادثات را در داخل آن هم راه هست و لفظ نیز دلالت میکند بر اینکه در داخل راه هست و این
منافات با لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم میشود که اگر لشکر عزم او
صف بکشد ان صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف سرطان‌را اگر اسد یا جدی است و در فلک
نهم است اگر مراد اصل برج باشد یا هشتم اگر مراد صورت برج باشد سیر و حرکت نخواهد بود
مگر در داخل آن صف و بجهت وسعت صف اسد یا جدی در خارج آن نخواهد بود و از لفظ نیز خلاف آن
ظاهر میگردد یعنی ظاهر میشود که حرکت اسد یا جدی در خارج صف نیز خواهد بود بتقریری که در بیت

یعنی از انکه مفهوم از مصرع اخیر این میشود که مراد از در خارج برج نیز هست

اول گذشت و دفع این اشکال را بیکی از دو طریق میتوان کرد اول اینکه گفته شود که این اشکال
در وقتی است که لفظ نیز در بیت اول قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل اما
هرگاه در شعر اول قید از برای دخول حدثان و در ثانی قید از برای دفع سرطان گرفته شود اصلا
اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ جز و نیز نیست بجهت اینکه معنی شعر اول در اینوقت آن
میشود که اندیشهٔ او هرگاه بجهت محافظت عالم حصاری بکشد بغیر از خارج انحصار داخل شدن
حادثات نیز راه نخواهد بود با وجود اینکه منع نزول حوادث در عالم از جملهٔ محالات است چه جای امور
دیگر و معنی شعر ثانی آن میشود که اگر لشکر عزم او صف کشد بغیر از داخل آن بصف سپر اسد با جدی
نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که در ما تحت آن هستند و طریق دوم اینکه گفته شود که لفظ نیز
بمعنی مزید و دیگر است همچنانکه در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی گوید دولتش
بر کسیکه چشم افکند نیز در ابرویش نبیند چین و انوری خود در اکثر اعذار ای خارجی که از او صادر شده
گوید حق همی داند که از تاکنون نیز برناورده ام یکدم بکام ودر اینوقت معنی شعر این میشود
که هرگاه اندیشهٔ او حصاری بر عالم کشد دیگر بجز خارج آن دخول حدثان را راهی نباشد و شعر ثانی نیز
همین نحو خواهد بود و این توجیه خالی از تکلفی نیست و ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این دو
شعر زاید باشد همچنانکه در غزلی از خواجه حافظ شیرازی که مطلعش اینست دردم از یار است
انوری
و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم **شعر آخر له** گر ثور چو
عقرب نشدی ناقص و بی چشم بر قبضهٔ شمشیر نشاندی دبران را دبران منزل چهارم ماه است
و آن ستاره ایست بزرگ و روشن و سرخ رنگ بر آن چشم ثور است که سوی مشرق است و مراد از ثور
برج ثور است و مراد از عقرب همان حیوان معروف نه برج عقرب و نسبت ناقصی و بی چشم بودن عقرب
بجهت آنستکه مشهور است که عقرب بی چشم مخلوق شده نظامی گوید ولیکن چو عقرب بهنگام
هوش نه سوراخ چشم و نه سوراخ گوش و معنی آنست که ممدوح را انقدر و مرتبه است که اگر
نه آن بودی که مبادا ثور مانند عقرب ناقص و بی چشم شود دبران را که چشم گاو فلک است بر کنده
و بجای جوهر در قبضهٔ شمشیر خود نشاندی و میتواند شد که فاعل نشاندی ثور باشد یعنی اگر ثور از

انوری
ناقصی خود بیم نداشتی چشم خود را میکند و در قبضهٔ شمشیر او مینشاند **شعر آخر له**
در بیشه گوزن از پی داغ تو کند پاک هم سال نخست از نقط بیهده ران را مشهور است که گوزن چون
از مادر بزاید نقطهٔ چند سیاه بر ران او هست و هر نقطه از ان در سالی بر طرف میشود و بعضی
گفته اند که جمیع نقاط در سال اول بر طرف میشود و ظاهر انستکه بنای شعر بر تقدیر اولست و معنی
آنستکه بجهت اینکه تو آن گوزن را داغ کنی و آنرا در رمهٔ خود جای دهی در بیشه هم سال اول ران خود را
از نقطها پاک میکند که جای داغ خالی باشد و نسبت بیهودگی نقط از جهت بی مصرفی آنهاست همچنانکه
ایضاً
واضح است **شعر آخر له** بر عالم جاه تو گر داوری کند ماندند چون مهر فروشد
چه یقین را چه گمان را در اصطلاح شعرا فروشدن مهر کنایه از تمام شدن و زایل شدن محصل معنی آنکه
چیزها را یا بیقین یا بگمان توان دانست و چونکه در طلب عالم جاه تو عمر یقین و گمان تمام شدند
ایضاً
و بدان نرسیدند و دیگر که داوری کند بر آنست و گر را امکان رسیدن بان و دانستن آنست و چه
در یقین و چه در گمان از برای تعمیم است یعنی هم یقین تمام شد و هم گمان **شعر آخر له**
چشم زده اند در دل گردان بشمارد بواسطهٔ دیدن شریان ضربان را این شعر در وصف جنگ است
شریان رگیست که روح در آن باشد و ضربان بفتحتین جستن رگ است و گرد بضم کاف فارسی پهلوان
و دلیر محصل معنی آنکه دلاوران لشکر خصم در رزم از خوف بنوعی رگ دل ایشان در جستن و طپیدن
باشد که حلقهٔ زره با وجود عدم بینائی جستن رگ را در دل ایشان تواند شمرد بی آنکه ملاحظه بنظر
ایضاً
کند **شعر آخر له** تا خاک کف پای ترا نقش نبستند اسباب تب و لرزه ندادند قسم را
تجربه شاهد است که قسم خورنده بعد از قسم بر افروخته میشود و میلرزد و مراد آنستکه بواسطهٔ
عزت و مهابت قسم گاه که بخاک کف پای تو است لازم قسم افتاده که باعث تب و لرزه میشود و محصل
معنی آنستکه تا خاک کف پای ترا برای آنکه خلایق قسم خورند نیافریدند این معنی را لازم قسم
نساختند پس مهابت خاک کف پای تو باعث این معنی شده و صاحب شرفنامه بجای قسم سقم نقلکرده
بتقدیم سین بر قاف و در اینوقت محصل معنی اینست که چونکه کرم خدای تعالی مقتضی آنست که
دوای هر دردی را پیش از ان درد خلق کند بنا بر این تا خاک پای ترا نیافرید تا دوای دردها و

ایضاً

بیمار بها باشد اسباب بت و لکنه را بر بیماری نداد **شعر آخر له** کر شاه نشان خواجه
بود خواجکی اینست روز است و در آن شك نکند هیچ حکم را مراد آنستکه اگر خواجه کسیست که شاه
نشان باشد یعنی آثار و نشان شاهی در آن باشد خواجکی اینستکه ممدوح من دارد و منحصر در آنست
واحتمال دیگر اینست که آثار پادشاهی در آن باشد تا خواجه باشد و اینمعنی از نهایت وضوح و روشنی
منزله روز است و هیچ حکم کننده را شك و شبهه در آن نیست **شعر آخر له**

ایضاً

روزی که در آن بر اثر آتش شمشیر چون باد خورد شیر علم شیر اجم را در نعره خناق افتد
و در جلوه تشنج کر پاس تو یاری ندهد کوس و علم را اجم بفتحتین جمع اجمه است یعنی نیستان
و شیر علم عبارتست از سر علمی که بصورت شیر ساخته باشند همچنانکه متعارفست و خناق
مرضیست که در حلق ظاهر میشود و حلق را میگیرد و تشنج فراهم کشیدن پوست است و پاس
بنای فارسی بمعنی حفظ است یعنی روزیکه از عقب شمشیر مبارز آن شیر علم با وجود علم جبانی
بنوعی که رم دزدم شده باشد که شیر نیستان یعنی شیر بیشه را مثل نفس بسهولت و آسانی فرو برد
و بخورد اگر محافظت کردن تو یاری کوس و علم را نکند کوس را خناق هم میرسد و از آن آواز
نیاید و علم را که جلوه و ظهور آن باعث زینت لشکر است تشنج بهم رسد و جلوه نکند

ایضاً

شعر آخر له بخت تو سمین است که ره کم کند اقبال کر نیل کشد دشمن بدبخت
ورم را سمین بمعنی فربه است و متعارف است که بر پیشانی و رخساره اطفال فربه کرد در نظر مردم
خوش آینده هستند مردم را رغبت بدیدن ایشان هست و زخم نیل کشند بواسطه دفع چشم زخم
و در این بیت بخت ممدوح را نسبت بطفل سمین کرده و کنایه است از خوبی و جوانی بخت او و اقبال را
تشبیه کرده است بشخصیکه رغبت بدیدن آن طفل داشته باشد و محصل معنی آنکه بخت تو نه
چنان سمین است که اگر دشمن بدبخت ورم کرده خود را سمین و فربه انگاشته نیل چشم زخم بر او
کشد و چنان وانماید که مردم را بدیدن من رغبت است اقبال راه را کم کند و میل بدیدن آن کند بلکه باز
اقبال را میل بدیدن بخت تواست و بغلط نخواهد افتاد و بخت تر ان نوع خوش آیندگی نیست که
اختیار دیگری بر آن توان کرد **شعر آخر له** خصم ار بکمال تو تشبه نکند بر تا نی

ایضاً

چکند بازوی بیدست علم را یعنی بهتر آنستکه خصم در کمالات خود را مثل تو نداند و از برای چه
کمالات خود را مثل تو نداند که مانند بازوی بیدست یعنی بی پنجه و ناقص است ثانی کمالات تو که
مانند علم است و در همه جا معروف و مشهور است و ممکن است که فاعل چکند بازوی بیدست
باشد یعنی نسبت دشمن کمالات خود را بکمالات تو از اینمقوله است که بازوی بی پنجه علم را ثانی

عبارة مشهورة

خود داند **عبارة مشهورة** الفقیر و المسکین کالجار و المجرور اذا افترقا اجتمعا و
اذا اجتمعا افترقا اعلم ان المصطلح انهم اذا اطلقوا الجار منفردا ارادوا منه الجار و المجرور معا کما
بق الجار متعلق بکذا یراد منه الجار و المجرور معا و کذا اذا اطلقوا المجرور منفردا یراد منه المجرور مع
الجار و اما اذا اطلقوا الجار و المجرور معا فیریدون من الجار حرف الجر و من المجرور مدخولها و الحاصل
ان کلام النحاة الجار و المجرور اذا ذکر منفردا یراد منه کلاهما معا و اذا ذکرهما معا یراد من کل منهما معناه فقط من
دون ارادة الاخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان معنی العبارة ان لفظی الفقیر و المسکین کلفظی الجار و
المجرور فی انه اذا افترقا عن الاخر ای ذکر کل منهما منفردا اجتمعا ای یراد منه الاخر ایضا فیکونان مجتمعین
فی الارادة و اذا اجتمعا ای ذکرا معا کما فی آیة الزکوة افترقا ای یراد من کل منهما معناه من دون ارادة
الاخر منه فلا یجتمعان فی الارادة ثم ان الاول ای ان متی ذکر احدهما خاصة دخل فیه الاخر لما ادعی
نقل الاجماع علیه جماعة منهم الشیخ و العلامة و اما الثانی و هو تغایرهما حین الاجتماع فمختلف فیه و الاصح
ذلك کما یدل علیه منه و نص علیه کثیر من اهل اللغة صحیحة ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال الفقیر
الذی لا یسئل الناس و المسکین اجهد منه و نص علیه کثیر من اهل اللغة ایضا و لیس هنا موضع تحقیقه

انوری

شعر آخر للانوری تا خاک زآمد شد هر کان و فساد پرداخته و پر نکند پست
و شکم را بر پشت زمین باد قرارت بسعادت کاندر شکم چرخ توئی شادی و غم را پرداخته شدن
بمعنی خالی شدن است یعنی تا پشت زمین بسبب آمدن موجودات بدائره وجود خالی نشود یعنی یکه
دیگر بنتیجه از آن حاصل نشود و شکم زمین بسبب رفتن موجودات بعالم فنا پر نشود یعنی که دیگر
موجودی بعالم عدم نتواند رفت ترا بسعادت بر روی زمین قرار باد که در داخل چرخ توئی
انکه واسطه شادی و غم است یعنی تو واسطه شادی و غمی در اینعالم بجهة اینکه شادی بواسطه

تو بر دوستان تو واقع میشود و غم نیز بواسطه خاطر تو و انتقام تو بر دشمنان تو واقع میشود
ایضاً
و علت غائی شادی و غم تو ئی **شعر آخر له** در بزم کهت چهره بعیوق نموده ناهید
فلک شعبدهٔ مثلث و بم را عیوق ستاره ایست روشن از کواکب ثوابت که در فلک هشتمند
و از جانب شمال با پروین طلوع میکند چنانکه میان هر دو نیزه فاصله بود و ناهید زهره است
و مثلث بفتح میم و سکون ثاء و فتح لام و بم بفتح با و سکون میم دو تار ند از او تار عود و او تار عود
پیش قدما پنج است چنانکه گفته اند پنج تار ند متحد باهم خادوز یر و لسان و مثلث و بم و بعضی
از متاخرین یکتار بر آنها افزوده اند و ان را نظیر نام کرده و مراد از شعبدهٔ مثلث و بم نغمهای
و تعبیر از نغمه بشعبده بعلت انستکه مشعر باشد بانکه آن نغمه چنان عزیب است که گویا سحر است
و چونکه این شعر بعد از دو شعر سابق است پس باز در دعای ممدوح است و معنی انستکه در بزم
تو زهره نغمهٔ مثلث و بم را چهره بعیوق نموده باد یعنی زهره چهره نغمهای خود را بعیوق بنماید و
نمودن نغمه ایشان بعیوق کنایه از بلند نواختن ساز است بطریقیکه نغمه بعیوق برسد
انوجه
اشعار آخر له صبا تعرض زلف بنفشه کرد شبی بنفشه سر چه در آورد این تمنا را خط
عارض گل در گرفت و گل بشنید بنفس نامیه بر داشت این دو معنی را چه دید نامیه کین باد
تن ز لشکر او متابعت ننمودند عقل و تقوی را زبان سوسن آزاد و چشم نرگس را خواص نطق
و نظر داد بهر انها را تعرض بکسی کردن باو پرداختن و میل باو نمودن آنها خبر رسانید و معنی
اشعار آنستکه صبا در مقام رسوائی گل و بنفشه بود پس شبی متعرض زلف بنفشه شده دستی
بان دراز کرد بنفشه سر بار زوی آن در آورده زلف خود را بدست صبا داد بعد از آن خود رخسار
گل در میان آمد یعنی صبا گفتگوی از او در میان انداخت و اظهار خوبی و میل خود را بان کرد گل
بشنید یعنی گل هم مانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد و چون صبا کام خود را از این هر دو حاصل
کرد با نفس نباتی که سلطان پادشاه ریاحین است این دو معنی را بر داشت یعنی این دو معنی را بان
اظهار کرد و گفت که من باد و کسی از لشکر تو آشنائی کرده ام پس چون نفس نباتی دید که دو کس از لشکر
او که بنفشه و گل باشند مخالفت عقل و تقوی کرده اند و نامحرم را اشنائی ایشان میرسد زبان

سوسن را نطق و چشم نرگس را خاصیت نظر کردن داد بجهت خبر رسانیدن یعنی تا بسبب کذب ایشان فقد
و مسبب معلوم کند و نفس نباتی را اعلام نمایند و در بسیاری از نسخ بدل گل بشنید لاله بشنید
و در اینوقت فاعل بر داشت لاله خواهد بود نه صبا یعنی لاله آشنائی صبا را با بنفشه و گل بشنید
و غمازی کرده بنفس نباتی گفت و مخفی نماند که در مصرع اخر از شعر چهارم کلمه را زاید است از
جهت وزن شعر آورده شده است و این در کلام شعرا بسیار واقع شده است حسن دهلوی گوید
بیجرم اگرچه ریختن خون بود گناه تو خون من بریز برای ثواب را و متوهم شد که کلمه بهر را ساکن
بخوانیم نه مکسور و را آخر از جهت تعلیل باشد تا معنی این شود که نفس نباتی نطق و نظر بسوسن و نرگس
ایضاً
بهر یعنی بسبب داد از جهت آنها **شعر آخر له** هر چه مفتی رایت قلم بدست گرفت
قضا بر آب نویسد جواب فتوی را یعنی مفتی رای تو هم قصد که قلم بدست گیرد و اراده کند که آنرا بنویسد
و اگرچه هنوز ثبت نکرده باشد قضا جواب آن فتوی یعنی رد آنرا بر آب نویسد و این کنایه از آنست که رد
آن صورت نمیبندد همچنانکه نوشته بر روی آب صورت نمیبندد و صاحب اصطلاحات گفته است
که بر آب یعنی در خیال آمده است و در اینوقت معنی آن میشود که هر چه اقتضای رای تو است همینکه قضا
یافت دانست که تو چه فتوی خواهی داد پیش از آنکه تو بعمل آری بنابر نهایت متابعت قضا مر ترا فی الحال
ایضاً و اعادهٔ بعض قواعد نجومیه
مقتضی خواهش و رای تو فتوی میدهد و معنی اول اولی است **شعر آخر له**
ترا عطیه عمری چنانکه هیلاجش کند گبیت سالش عطای کبری را چونکه حل شعر موقوف
بدانستن بعض اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع در شرح شعر ذکر آنها میشود
درجهٔ طالع
و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشان را بیان میکنیم **اول** درجهٔ طالع عبارتست از جزئی از
فلک البروج که بر افق شرقی بوده باشد و مقابل آن و جزئی است که بر افق مغربی بود آنرا سابع و
غارب گویند و از طالع گرفته بر توالی بروج فلک البروج را بدوازده قسمت کنند و آن دوازده خانه گر
جز و ایشان طالع و غارب است با خانه چهارم و دهم او تاد گویند و آنچه در یلی انهاست که خانه دوم و
سهم السعادة
پنجم و هشتم و یازدهم باشد او تاد مایله گویند و آنچه در یلی او تاد مایله است که آن سیم و ششم و نهم
و دوازدهم باشد او تاد زایله گویند **دوم** سهم السعاده جائیست از فلک البروج که بعد او

خانه و حد و وجه

از درجهٔ طالع بر توالی بروج مثل بعد قمر باشد از شمس بر توالی و جزو استقبال جزویست از فلک البروج
که در وقت مقابله نیرین آن نیر که تحت الارض است در آن جزو باشد **سیم** بدانکه منجمان بروج
دوازده گانه را بانحاء مختلفه بر کواکب سیاره قسمت کرده اند پس گاهی یک برج یا دو برج تمام را بکوکبی
دهند و آنرا خانهٔ آن کوکب گویند و گاهی هر یک برج از بروج را بچند قسمت کنند و آن اقسام را بر کواکب
قسمت کنند پس اگر برجی را به سه حصه مساوی کنند هر حصه از آنرا وجه آن کوکبی گویند که باو داده اند
و اگر هر برجی را بر پنج حصه مختلف کنند و هر حصه را بکوکبی دهند او را حد او گویند و حد نمی باشد
مگر در خمسه متحیره **چهارم** بدانکه حمل و اسد و قوس مثلثهٔ آتشی اند و ثور و سنبله

مثلثات عناصر

و جدی مثلثهٔ خاکیند و جوزا و میزان و دلو مثلثهٔ هوائیند و سرطان و عقرب و حوت مثلثهٔ آبی اند و
ارباب مثلثهٔ آتشی بروز آفتاب و مشتری و زحل است و بشب مشتری را بر آفتاب مقدم دارند و ارباب
مثلثهٔ خاکی بروز زهره و قمر و مریخ است و بشب قمر را بر زهره مقدم دارند و ارباب مثلثهٔ هوائی
زحل و عطارد و مشتریست و بشب عطارد را بر زحل مقدم دارند و ارباب مثلثهٔ آبی بروز زهره و
مریخ و قمر است و بشب مریخ را بر زهره مقدم دارند **پنجم** بدانکه هر یک از سیارات را
اختصاص بدرجه از فلک هست که بدرجات دیگر نیست و دیگر کواکب را آن اختصاص بدان درجه

شرف کواکب و عمر و معنی هیلاج

نیست و آن درجه را درجهٔ شرف آن کوکب گویند **ششم** دلیل کمیت عمر بر دو نوع است یکی
دلیل جان و دیگری دلیل تن که بقای عمر بر دوست و دلیل جانرا هیلاج گویند و آن لغتی است یونانی
بمعنی کدبانو و دلیل تن را کدخدا و هیلاج یکی از پنج چیز است اوّل شمس دوّم قمر سیم سهم السعادة
تا جزو اجتماع مقدم چهارم سهم السعادة تا جزو استقبال مقدم پنجم درجهٔ طالع پس هر یک
از اینها را اگر در وتد یا مایل بوتد باشد هیلاج است و اگر هیچیک از اینها در وتد یا مایل بوتد نباشد
هیلاج درجهٔ طالع خواهد بود و آنچه مذکور شد که در ترتیب اوّل شمس را مقدم میدارند در وقتی است
که تولد بروز باشد و اگر تولد بشب باشد نظر اوّل بقمر کنند بعد از آن بشمس و امّا کدخدا آنست که بر
برج هیلاج یعنی برجی که هیلاج در آنست مستولی باشد یعنی صاحب الخانه باشد یا یکی از شرف و حد

عطایای کواکب

آن در آن برج باشد یا ارباب مثلثه باشد یا وجه آن در آن برج باشد **هفتم** هر کوکبی را

در کدخدائی عمر سه عطیه است کبری و وسطی و صغری عطیهٔ کبری شمس که بیش از همه است صد و
بیست سال است و کبری زحل که کمتر از همه است پنجاه و هفت سال و کبری و عطیهٔ وسطی عطارد که
بیش از همه است سی و نه سال و نیم و عطیهٔ صغری زحل که بیش از همه است سی سال است و آنکه زهره که
کمتر از همه است هشت سال و دیگر سیارات را عطایا ما بین الطرفین است **هشتم** سال شمسی
عبارتست از یکدوره آفتاب در فلک البروج و این در مدت سیصد و شصت و پنج روز و کسری میشود
و این کسر را اسقاط میکنند و سال را سیصد و شصت و پنج روز میگیرند مگر در چهار سال یکبار
که کسر ها در سال چهارم بیک روز حساب میکنند و سال چهارم را سیصد و شصت و شش روز
میگیرند و این روز را کبیسه گویند و سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز است و یازده جزو از
سی جزو روز و این کسر را در هر سه سال روزی گیرند و سال سیم را سیصد و پنجاه و پنج روز گیرند
و این روز را کبیسه گویند امّا در سه سال بقلیلی از یک روز زیاده میشود چنانچه در هر سی سال یازده
میشود و هر گاه این مقدمات را دانستی بدانکه معنی شعر آنستکه ترا عطیهٔ عمری باد یعنی ترا عمری عطا شود
که هیلاج عمر تو کبیسهٔ سال آن عمر کند عطای کبری کدخدا را یعنی نظر باینکه مقتضی کثرت و زیادتی عمر هیلاج
میشود پس عمر تو چندان بود که هیلاج که مقتضی آن عطای کبری کدخدا را ایام کبیسهٔ سال آن عمر بگرداند
و از کبیسهٔ آن سال هر گاه جمع کرده شود عطای کبری کدخدا هم رسد و چونکه مقام مقتضی مبالغه است
باید اینکبیسه را کبیسهٔ سال شمسی حمل کنیم و از عطای کبری عطای کبری شمس اراده کنیم که از همه
عطای کبری بیش است تا مجموع سال عمر صد و هفتاد و پنجهزار و دویست سال شمسی شود که هر سالی
سیصد و شصت و پنج روز باشد **شعر اخر له** حسرت ترتیب عقد گوهر کلکش

آن ...

در ثمین کرد رشک در ثمین را | در ثمین اوّل کنایه از عزیز الوجود و نایاب است و نایاب بودن است
همچنانکه در ثمین عزیز الوجود و نایابست و مراد از گوهر کلک خط است خلاصه آنکه حسرت بردن بر ترتیب
که در رشته خط ممدوح دارد عزیز الوجود و نایاب کرد رشک بردن بر در ثمین را یعنی لا محاله همه چیز حسرت
و رشک بر خط تو میبرند نه بر در ثمین و رشک بردن بر در ثمین نایاب شده است **شعر اخر له**

ابیات

زمانه سپری کام روز شد از برانگیزی | بغالی بروزت کاندر و بود فردا | بدانکه این شعر در تعریف

اسب است و از ابد و طریق میتوان معنی نمود اوّل انکه اسبی که مثل روزگار سریع السیر است و چون او را امروز بر انکیزی پیش از اخر شدن روز ترا بعالمی برد که فردا در ان عالم است یعنی عالم ابد و محصّل انکه بر زمانه سبقت میکیرد و قبل از انکه زمانه بحرکت خود فردا را بیاورد آن اسب بحرکت خود بفردا میرسد دوّم انکه از آن اسب دا[؟] امروز بر انکیزی تو را بعالمی برد که امروز در آن فردا بود یعنی ترا بعالم ازل برد محصّل انکه داخل در روز گذشته میشود و از این معلوم میشود که سیر او اسرع از سیر زمانه است بجهت اینکه زمانه بحرکت خود روز گذشته را میبرد و آن اسب با وجود آنکه در امروز است و از روز گذشته مؤخر است بجهت اسرعیت سیر آن از زمانه خود را بروز گذشته میرساند

روی فی الکافی عن ابان بن تغلب عن ابی جعفر علیه السلم قال لمّا اسری بالنبی صلّی الله علیه و آله قال یا رب ما حال المؤمن عندک قال یا محمّد من اهان لی ولیّاً فقد بارزنی بالمحاربة وانا اسرع شیء الی نصرة اولیائی وما تردّدت فی شیء انا فاعله کتردّدی فی وفاة المؤمن یکره الموت واکره مسائته الحدیث **اقول** قوله لی فی اهان لی ولیّا متعلق بقوله ولیّا لا بقوله اهان کما قد یتوهّم وتقدیمه انما هو من التوسع **ثم فیه سؤالان** احدهما ان منشأ التردّد هو عدم العلم بالارجح فهو انما یکون من الجاهل فکیف نسب سبحانه ذلک الی نفسه وثانیهما انه یستفاد منه ان المؤمن یکره الموت الذی هو لقاء الله سبحانه فیلزم منه ان الله سبحانه ایضاً یکره لقائه لما روی اصحابنا عن النبی صلّی الله علیه و آله انه قال من احبّ لقاء الله احبّ الله لقائه ومن کره لقاء الله کره الله لقاءه وذلک ینافی کونه مؤمنا **والجواب** عن الاول من وجوه **الاول** انّ فی الکلام اضماراً والتقدیر ما تردّدت فی شیء لو جاز علیّ التردّد کتردّدی فی وفاة المؤمن **الثانی** ان المعنی ما کرهت فی الاحترام احداً کاکرامی واحترامی لعبدی المؤمن عند فوته وذلک لانه جرت العادة بتردد الانسان فی مسائة من یحترمه وفعل ما یکرهه وعدمه فیمن یبغضه ویعادیه فانه یسیء الیه من غیر تردّد فبذلک صحّ ان یعبّر عن الاکرام والاحترام بالتردّد وعن الاذلال والاحتقار بعدمه ففی الکلام استعارة تمثیلیة **الثالث** انه قد تظافرت الاخبار بانه تعالی یظهر للمؤمن عند احتضاره من اللطف والکرامة والبشارة ما یهبط عنه کراهة الموت ویرغبه فی الانتقال الی جوار الله تع فیقلّ تأذّیه به ویصیر راغباً فی حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من یرید ان یولم حبیبه لما یتعقبه نفع عظیم کالدواء

للمریض

للمریض فهو یتردّد فی انه کیف یوصل ذلک الالم الیه بوجه یقلّ تأذّیه به فلا یزال یظهر له ما یرغبه فیما یتعقبه من اللذة الجسمیة والراحة العظیمة الی ان یرضی به ویرغب فیه **والجواب عن الثانی** ان الموت لیس نفس لقاء الله فکراهته من حیث الالم الحاصل منه لا یستلزم کراهة لقاء الله وهذا وقد تقرر السؤال الثانی هکذا المستفاد من الحدیث الاول ان المؤمن یکره الموت والمستفاد من الثانی انه یحبّه اذ لیس من یحبّ لقاء الله الا المؤمن فکیف التوفیق وجوابه ح ان کراهة الموت غیر موقّتة بوقت وکذا حبّ لقاء الله فیحمل الاول علی ما قبل الاحتضار وعدم مشاهدته ما اعدّ الله له من المنازل الرفیعة والنعم الکثیرة والثانی علی حال الاحتضار ومعاینته ما یحب ویحمل کراهة لقاء الله علی ما هو ابغض لغیر المؤمن فانه یعاین ما یسوئه فیکره الموت **حدیث اخر** روی فی الکافی عن زیاد بن ابی رجاء عن ابی جعفر علیه السلم قال ما علمتم فقولوا وما لم تعلم فقولوا الله اعلم ان الرجل لینزع الایة من القرآن یخرّ فیها ابعد ما بین السماء والارض **اقول** ان فی الحدیث اشکالین **احدهما** ان قوله الله اعلم یدلّ علی انه یعلم ولکن الله اعلم وهو ینافی قوله وما لم تعلموا **وثانیهما** ان الحدیث ینافی ما روی عنه ع اذا سئل الرجل منکم عما لا یعلم فلیقل لا ادری فلا یتهمه السائل وما یدفع به الاشکال الاول ان یقال ان الحدیث الاول خطاب الی من کان من اهل العلم وکان اصل العلم حاصلاً له وان لم یکن عالماً بخصوص ما سئل عنه او کان عالماً به لکن علی وجه لا یحصل الجزم بالافتاء به والثانی مخصوص بالجاهل مطلق وبعد ذلک نقول ان الاشکال الاول یمکن ان یدفع بوجهین **الاول** ان یقال ان الحدیث الاول لمّا کان خطاباً الی من کان عنده اصل العلم فیصدق علی المسؤول انه عالم فی الجملة باعتبار نحو ما سئل عنه فیصحّ قوله الله اعلم ای اصل علمه اشمل واتمّ ومتعلقاته اکثر باعتبار تعلق علمه بجمیع معلومات المسؤول وخصوص هذه المسئلة التی لا یعلمها المسؤول **والثانی** ان العلم کثیراً ما یطلق علی التهیّؤ القریب وهذا شائع ذائع کما یق فلان علم النحو ولا یراد ان جمیع مسائله حاضرة عنده بل یراد ان له تهیّؤا قریباً یتمکّن بسببه من العلم بجمیع مسائله ولا یخفی ان من کان اصل العلم حاصلاً له یکون له التهیّؤ القریب فی ادراک الجمیع ما یسئل عنه فما سئل عنه وان لم یکن عالماً به بالفعل ولکن له قوة قریبة لادراکه فهو عالم به بهذا المعنی ولکن الله اعلم لکونه عالماً به بالعلم بالفعل واما الاشکال الثانی فظهر دفعه

مما

بیان الحدیث

حل مشکل فیه حدیثین

مماذکره وتوضیحه ان قوله الله اعلم مشعر ان المسئول من اهل العلم لان المتعارف صدوره من العلماء
الذین لم یحصل لهم جزم بمضمون ما یسئلون عنه ولیس الجاهل کذلک فلا یجوز صدوره عنه بخلاف العالم وایضا
افعل التفضیل یقتضی ان یکون للمتکلم بقول الله اعلم علم والجاهل لا علم له اصلا بخلاف العالم فان
عنده اصل العلم هذا وقوله فی الحدیث الاول یحرفها بالحاء المهملة ای یغیرها وفی الصحاح تحریف الشئ
تغییره وفی بعض نسخ الکافی ویجزها بالخاء المعجمة والزاء المشددة ای یسقطها وفیه تنبیه علی انه لا یجوز
تفسیر القران وتاویله بمجرد الرأی والفکر وقوله بعد صفة لمفعول مطلق محذوف ای یحرفها تحریفا البعد
ما بین والظاهر سقوط المیم عن قوله مما بین عن قلم النساخ ویمکن ان یوجه الموجود فی النسخ بان الابعاد
التی بین السماء والارض متفاوتة بحسب تفاوت بین الارض بالجبال والوهاد فالمعنی تحریفا کابعد ما بین
السماء والارض من تلک الابعاد المختلفة او نقول ان المراد جنس السماء والارض والابعاد بین
مطلق السماء والارض متفاوتة فالبعد بین الارض الاولی والسماء الدنیا اقل منه بینها وبین السماء
الثانیة وهکذا فالمراد تحریفا کابعد ما بین الارض ومطلق السماء وقوله فی الحدیث الثانی فلا یفهم السائل
معناه ان الجاهل یجب ان یقول لا ادری ولا یقول الله اعلم او یسکت فیتوهم السائل فی حقه ما لیس فیه فان
السکوت وقول الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم فاذا صدر من الجاهل حصل الشک للسائل فی ان عنده
علما وقد ینجر الامر من الشک الی الظن او الاعتقاد فیه من السائل وغیره فیکون ذلک سببا لسؤال الناس منه و
تجریه علی الجواب بما لا یعلم **شعر عربی** لابن عباس فی وصف ربیع بارد کان کانون
اهدی من ملابسه لشهر تموز انواعا من الحلل وفیه اشکال فان کانون من شهور الشتاء وتموز من شهور الصیف
فکیف اوجب اهداء کانون بعض ملابسه لشهر تموز برودة الربیع وتوجیهه بوجوه الاول ان سیرة
المهدیة التی هی الربیع فاوجب مرور الهدیة من کانون فی الربیع الی تموز برودة ما تمر فیه وهو الربیع الثانی
ان الربیع لما کان واسطة بین کانون وتموز فکانه هو الحامل للهدیة وموصلها من المهدی الی المهدی الیه
فبسبب حمله الهدیة اکتسب برودة منها والثالث انه اشتدت برودة الربیع حتی کان کانون فی جنبه
عار عن ملابس البرودة وحللها فکانه اهدی لباسه الی تموز وتلبس لباس الحرارة بالنظر الیه والرابع ان
کانون مع انه بعید من تموز لکون الربیع واسطة اثر بردته فی تموز فلان یؤثر فیما یلیه فهو اولی دری

شعر عربی

عن امیر المؤمنین علیه السلم انه قال علمنی رسول الله صلی الله علیه واله علیه وعلمته
علی والاشکال الظاهر ۲ انما هو فی العبارة الاخیرة والمعنی ان رسول الله ثم علمنی ما اعلم وانی علمته ای
عرضت علیه ما علمنی حتی یعلم انی فهمت ما علمنی ام لا **شعر منسوب الی امیر المؤمنین**
اشرت الی بکم بکم بکم بکم بکم عوضا تومنون عنا عن البکم فقالوا جمیعا بالاشارة والرضا کفی
عوضا ان السلامة فی البکم بدانکه بکم اول بضم با وسکون کاف وجزم میم است جمع ابکم بمعنی کنگ
وبکم ثانی بکسر با حرف جر وضم کاف وجزم میم مشدده است وبکم ثالث بکسر با حرف جر وضم کاف وسکون
میم است وبکم رابع بفتح با وکاف ورفع میم بمعنی کنگی است وبکم خامس بکسر با جر وفتح کاف وسکون
میم از برای استفهام است یعنی بچند و درمیان بکم ثانی وبکم ثالث حرف ندا با موصول مقدر است
ومعنی شعر انستکه اشاره کردم بجماعت کنگان باستین خود که ای کسانیکه بشما کنگی است
بچند راضی میشوید از ما در عوض کنگی پس همگی باشاره ورضامندی گفتند که بس است در عوض که
سلامتی ونجات در کنگی است **کتب علی علیه السلم الی معویة** غرک عزک فصار
قصار وذلک ذلک فاخش فعلک فعلک تهدی بهدی فکتب معویة فی الجواب علی قدری
علی قدری بدانکه در قول امیر المومنین علیه السلم غرک بفتح غین معجمه وتشدید رای مهمله است که
فعل ماضی از غرور است وبعد از آن عزک بفتح عین مهمله وتشدید زاء معجمه مصدر فعل ماضی از
عز است وفاعل غرک وفصار بفتح فا حرف عطف است وصار از افعال ناقصه است وبعد از آن قصار
بضم قاف وفتح صاد مهمله بمعنی نهایت است وذلک اسم اشاره است وبعد از ان ذلک بضم ذال
معجمه وتشدید لام ماخوذ از ذل است وفاخش بخاء معجمه فا از برای تفریع واخش فعل امر از خشیت
بمعنی ترسیدن وبعد از ان فاحش بحاء مهمله اسم فاعل از فحش است ومفعول اخش است وفعلک
بکسر فاء وسکون عین وکسر لام بمعنی عمل است وبعد از ان فعلک بفتح فاء حرف عطف وفتح عین مهمله
وتشدید لام است در اصل فلعلک بوده است وتهدی فعل مضارع از هدی یهدی است وبعد از ان
بهدی بکسر باء تحتانیه واحده حرف جر وضم هاء است وهدی مصدر است ودر قول معویه علی
بفتح عین مهمله فعل ماضی از علو است وقدر بفتح قاف بمعنی مرتبه است وعلی بفتح غین معجمه مصدر بعد از آن

حدیث علمنی شعر منسوب علیه

مکتوب علی علیه السلام الی معویه

علی بغلی است بمعنی جوشیدن و قدر بکسر قاف و سکون دال بمعنی دیگ است و معنی قول حضرت
نسکه مغرور و ساخته است ترا عزت و روزه دنیای تو تن کرد بد منتهای فایده آن عزور ذلت و
خواری تو و آخرت پس بترس از بد بهای عمل خود که شاید راهی بهدایت یابی و معنی قول معویه
آنست که بالا رفتم مرتبه من بقدر جوشیدن دیگ من یعنی بجهت انعام نمودن من نسبت بمردم

حديث

مما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و بعضهم نسبه الی امیر المؤمنین علیه السلام انه قال لولا تمرد عیسی ع عن طاعة الله لکنت علی دینه
اقول هذا الحدیث یمکن حمله بوجوه الاول ان یقال ان المضاف محذوف و التقدیر لولا تمرد امة
عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه و ذلک لانه لا ینبغی دین نبی الا المصلحة من المصالح و منها رفض
امته دینه و ترکهم نوامیس دینه و خروجهم عن طاعة الله بما انزل علی نبیهم فمعنی الحدیث والله اعلم
انه لولا اعراض امة عیسی عن طاعة کتبه و رفضهم ما اوتی بعیسی ع لما نسخ دینه فکنت علی دینه الثانی
ان یکون المراد تقریر النصاری و القائلین بالوهیة عیسی علیه السلام و توجیهه انهم لما زعموا ان عیسی اله
فلم یعبد احدا اذ لا یعبد احد نفسه فکان قوله ع هذا فی حضورهم و مراده ع من هذا القول انه لو لم یعرض
عیسی ع عن طاعة الله و کان یعبده لکنت علی دینه حتی ان النصاری یقرون بان عیسی اطاع الله و لم یعصه
فیثبت عدم کونه الها لان الاله لا یعبد غیره و نظیر ذلک ما ذکره الصدوق ره فی العیون فی مناظرة
الرضا علیه السلام مع اهل الملل انه قال لجاثلیق انا ما نری فی عیسی عیبا الا انه کان قلیل العبادة فقال
جاثلیق عجبا من غفلتک من کثرة عبادة عیسی مع انه کان کذا و کذا فقال ع من کان معبوده لو کان
عیسی ع الها کما تزعمون الخ الثالث ان یکون المراد بتمرد عیسی عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة
محمد صلی الله علیه و آله فکانه اعرض عما اوجب زیادة مرتبة محمد ص عن مرتبته و لیس التمرد فیه حقیقیا
و مراده انه لولا تنزل مرتبة عیسی ع عن مرتبتی لما کان دینی ناسخا لدینه و کنت مطیعا له لان دین الاعلی
لا ینسخ بدین الاسفل هذا و قد روی لکنتم علی دینه و علی هذا فالصحیح من التوجیهات هو الاول و الاخیر
دون الثانی کما لا یخفی **شعر فارسی** خورشید دو زینت پناه تو باد هزار سال
سالی هزار ماه و مهی صد هزار روز روزی هزار ساعت و ساعت هزار سال اگر کسی پرسد که بنابر این

شعر فارسی

[margin, written vertically: و ساعتی هزاران هزار سال]

عمر انکسی که دعا از جهت آن شده چند سال متعارف خواهد بود جواب گوئیم صد هزار هزار هزار هزار
سال بجهت آنکه چونکه ساعتی هزار روز متعارف است و روزی هزار ساعت پس روزی هزار هزار سال خواهد بود
و چونکه ماهی صد هزار روز است پس ماهی صد هزار هزار هزار سال خواهد شد و چونکه سالی هزار ماه است
پس سالی هزار صد هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار و چونکه عمر او هزار
سال خواسته است پس مجموع عمر هزار صد هزار هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار
هزار هزار هزار و هو المطلوب **روی فی بعض الاخبار** اصنع للاخرق و فی بعضها

حديث

تبین صانعا للاخرق اصنع هنا بمعنی ارشد او اکرم او احسن و الاخرق هو الذی لا یحسن ان یعمل و من لا
یحسن التصرف فی الامور و من لم یکن فی یده صنعة یکتسب بها فمعنی الخبر الاول ارشد الاخرق الی الخیر او
اکرمه او احسن الیه و معنی الخبر الثانی ینبغی ان یعین من یرشد الاخرق الی ما ینبغی له او من یکرم الیه او
یرشده له یکرمه الاستقلال الی خیره و صلاحه **شعر فارسی** ثم ثلاثین طلبید

شعر فارسی

ز ثلثین لا بش بربید و وجه بیان کرد که ممکن نشود ثم در لغت عرب بمعنی بوسه است و ثلاث سه است
و از ترکیب اینها بوسه حاصل میشود و ثلثین در لغت عرب کنی است و لا بمعنی نه است و از ترکیب اینها
سینه هم میرسد و بید چون بلغت عرب نقل شود اب خواهد بود و وجه بمعنی رو است و از ترکیب عربی
اول فارسی ثانی ابرو پیدا میشود محصل معنی انکه بوسه طلبیدم از سینه اش با ابرو بیان کرد که این
ممکن نمیشود **قال الله سبحانه** فی سورة النحل اَفَمَن یَخلُقُ کَمَن لا یَخلُقُ اَفَلا
تَذَکَّرُونَ وَ اِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللهِ لا تُحصُوها اِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحیمٌ وَ اللهُ یَعلَمُ ما تُسِرُّونَ وَ ما تُعلِنُونَ
وَ الَّذینَ یَدعُونَ مِن دُونِ اللهِ لا یَخلُقُونَ شَیئاً وَ هُم یُخلَقُونَ اَمواتٌ غَیرُ اَحیاءٍ وَ ما یَشعُرُونَ
اَیّانَ یُبعَثُونَ و فیه اسؤلة **الاول** ان من مختصة بذوی العقول فکیف جیء بها هنا

آیه فیها اسئلة

مع ان المراد بها الاصنام **الثانی** ان هذا الزام للذین عبدوا الاصنام و سموها الها فقد
جعلوا غیر الخالق مثل الخالق فکان ظاهره مقتضیا لان یقال افمن لا یخلق کمن یخلق **الثالث**
ان العد و الاحصاء بمعنی واحد فیکون المعنی و ان تعدوا نعمة الله لا تعدوها و هو مثل ان یقال ان
تر زیدا لا تبصره **الرابع** انه کیف عبر عن الاصنام بالواو و النون فقیل یخلقون مع ان الجمع

بها من خواص من يعقل **الخامس** ما فائدة قوله سبحانه غير احياء بعد قوله انهم اموات

والجواب عن الاول انه تعالى خاطبهم على وفق معتقدهم فانهم سموها الهة

وعبدوها فاجروها مجرى اولى العلم فان قيل اذا كان معتقدهم باطلا فالحكمة يقتضى ان ينتزعوا عنه

ويردعوا الان يقروا على معتقدهم فيوهم ان معتقدهم حق وصواب قلنا الغرض من الخطاب الافهام ولو

خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجمادات هذا ويمكن

ان يجاب عن اصل السؤال بانه سبغ استعمال من فيما لا يعقل لانه قرن بمن يعقل فغلب عليه حكمه ولجرى

فيه امره **وعن الثاني** انهم سووا بين الاصنام وخالقها وخالقها سبحانه في تسميتها باسمه

وعبادتها كعبادته فقد سووا بين خالقها وبينها فصح الانكار بتقديم ايهما كان وانما قدم في الانكار

ذكر الخالق اما لانه الاشرف او لانه هو المقصود الاصلي من هذا الكلام تعظيما واجلالا وتنزيها له سبحانه عما

سووا بينه وبينها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان الاول اثبات والثاني نفي والوجود اشرف من العدم

وعن الثالث ان العد غير الاحصاء قال الزمخشري اي لا تطيقوا عدها وبلوغ اخرها ولو

سلمنا العينية قلنا ان نقول ان فيه اضمارا تقديره وان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره قوله

تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم الى القيام **وعن الرابع** بمثل ما قلنا في الجواب

عن الاول **وعن الخامس** ان فائدة قوله تعالى غير احياء انها اموات لا يعقب موتها حيوة ولبست

كالنطف والبيض والاجساد الميتة وذلك ابلغ في موتها فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المال

او نقول انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات في الحال لا انها ستموت كما في قوله تعالى انك ميت

وانهم ميتون **قال الله تعالى** في سورة ابرهيم واتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا

نعمة الله لا تحصوها وفي هذه الاية سؤال وهو انه كيف اورد لفظ الكل مع انه سبحانه لم يعطنا كل ما

سألناه ولا بعضا من كل فرد مما سألناه فان اجيب بان المعنى واتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من

كل فرد فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في مقام الامتنان بالنعم التي لا تعد ولا تحصى وايضا لا يناسبه

قوله تعالى بعده وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان ظاهره كثرة النعم من الاصناف المتكثرة والاقسام

المتنوعة ويمكن ان يقال اذا كان بعض الذي اعطانا هو الاكثر من جميع ما سألناه وهو الاصلح الانفع

آية فيها سؤال

لنا في امر معاشنا ومعادنا بالنسبة الى البعض الذي لم يعطنا وهو الاقل الذي منعه عنا المصلحتنا ايضا

لم يحسن الامتنان به ولا يكون مناسبا لما بعده وقيل جواب اخر عن اصل السؤال وهو انه يجوز ان يكون

قد اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد مما سأله جميعهم وبهذا المقدار يصح الاخبار في الاية وان لم يعط

كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سأله فصح ان يقال اعطى جميع الناس من كل ما سألوه لكن

راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع **قال الله تعالى**

في سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض ولا يستطيعون

وفي هذه الاية سؤالان احدهما انه لم افرد فيما لا يملك ثم جمع في قوله ولا يستطيعون وجوابه

انه افرد نظرا الى لفظة ما وجمع نظرا الى معناها ونظيره قوله تعالى وجعل لكم من الفلك و

الانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره فافرد الضمير نظرا الى لفظها وجمع الظهور نظرا الى معناها

وثانيهما انه ما فائدة نفي استطاعة الرزق بعد نفي ملكه فان المعنى واحد لان نفي الملك هو نفي

الاستطاعة والجواب انه ليس في الاستطاعة ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنهم

مطلقا والمعنى لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لهم اصلا لا في الرزق ولا في غيره ويمكن الجواب

ايضا بانه لو قدر فيه ضمير مفعول على معنى ولا يستطيعونه كان مفيدا ايضا على اعتبار كون الرزق

اسما للعين لان الانسان يجوز ان لا يملك الشيء ولكنه يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية والقدرة

على اكتساب ملكه بخلاف هؤلاء فانهم لا يملكون ولا يستطيعون ان يملكوا **قال الله سبحانه**

قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يستطيعون كشف الضر عنكم ولا تحويلا فيها سؤال

نظير ما تقدم في سابقها وهو انهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله لان تحويل

الضر نقله من محله واثباته في محل اخر وكشف الضر مجرد ازالته ومن لا يقدر على الازالة وحدها

فكيف يقدر على الازالة مع الاثبات وجوابه ان المراد من التحويل اعم من تحويل الضر وغيره ولهذا لم

يقل ولا تحويله مع الضمير **قال الله سبحانه** في اواخر البقرة لها ما كسبت وعليها

ما اكتسبت وفيه سؤال وهو انه من اين دل على ان الاول في الخير فانه عدي باللام والثاني في الشر فانه عدي

بعلى فاجيب عنه بانه علم من قوله كسب واكتسب فان الاول للخير والثاني للشر وفيه انه كثيرا ما يستعمل

آية فيها سؤالان

آية فيها سؤال

ايضا

الاول فی الشر والثانی فی الخیر قال الله تعالی ومن یکسب خطیئة او اثما وقال الله تع کل نفس بما کسبت رهینة وقال سبحانه او یوبقهن بما کسبوا وقال الله تعالی ومن یقترف حسنة والاقتراف والاکتساب واحد واجیب عنه بانه علم من اللام وعلی ولولا ما لم یفهم خیر ولا شر فاللام للنفع وعلی للضرر واعترض علیه باستعمال الاولی فی الضرر والثانیة فی النفع قال الله سبحانه ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم فلها وقال سبحانه اولئک لهم اللعنة ولهم سوء الدار وقال الله سبحانه اولئک علیهم صلوات من ربهم ورحمة **اقول** یمکن ان یقال ان اللام وعلی عند الاطلاق یقتضیان ذلک کما فی هذه الایة واما عند الاقتران بقرینة فکل منهما یستعمل فی کل من النفع والضر کما اذا ذکر نحو الحسنة او السیئة او الحسن والسوء ویدل علی ذلک قولهم الدهر یومان یوم لک ویوم علیک وقولهم فلان یشهد لک وفلان یشهد علیک وقول الرجل لمن یناظره هذا حجة علیک لا لک وقول الشاعر فیوم علینا ویوم لنا ویوم نساء ویوم نسر الی غیر ذلک

شعر الانوری هر مستوفی ز وصل مقلوب هر مستغنی ز هجر واجب یعنی هر مرتبه سهلی از وصل مبدل بدشوار شده ودلبستهای او یکجا بدل شده وهر مرتبه مستغنی از هجر که هرگز از برای دیگری بوجود نیامده ونخواهد آمد بطالع من از برای من واجب گشته ولازم منفک نمیشود ونخواهد شد

شعر اخر له تیزی تیغش ببرد گرمی آتش ببین نوع چه جنس از عرض نفس چو جوهر شکست عرض موجودیست قائم بموجودی دیگر چون سردی وگرمی وامثال اینها وجوهر موجودیست قائم بذات چون آب وآتش وغیرها واین بیت در مقام تعجب گفته شده ومعنی بیت انکه تیزی تیغش گرمی وحدت آتش را برد وببین چگونه نوعی از عرض که تیزیست چگونه جوهری را شکسته است که آتش است یعنی نوع جنس سهلی از عرض که آن حدت وتیزیست جوهر عمده عظیمی را که آن آتش است شکسته وبالجمله شمشیر او بسبب تیزی وبرندگی که دارد آتش را مغلوب خود کرده پس تیزی تیغ او که نوعی است از جنس تیزی که از اجناس اعراض است آتش را که از جواهر است بسبب بردن گرمی او مغلوب وشکسته ساخت وبعضی گفته اند که گرمی آتش نیز از اعراض است پس شکستن آن باعث شکستن جوهر نمیشود پس باید مراد از گرمی آتش رواج ورونق آن باشد ومخفی

نماند که رواج ورونق نیز از اعراض است ولیکن جواب شبهه آنست که مطلوب از آتش گرمی آنست پس هرگاه گرمی آن شکسته باشد آتش نیز مغلوب وشکسته خواهد شد واگر مراد رواج هم باشد باز صحیح است بجهت انکه شکستن رواج شی باعث شکستن ومغلوب شدن آن شی است

شعر اخر له آب سکندر نبود درخشش وچندانکه رفت در ظلمات مصاف گوهر احمر شکست آورده اند که چون اسکندر بظلمات رفت در انجا از سم ستوران لشکر صدائی برخاست مشابه بصدای سم ستور که در سنگستان رانند وحقیقت آنرا از اسکندر سؤال کردند در جواب گفت که این صدا از چیزیست که هر که بردارد پشیمان خواهد بود وهر که برندارد پشیمان خواهد بود جمعی اندکی از آن برداشتند وچون از ظلمات بیرون رفتند ومشاهده کردند جواهر نفیس قیمتی بود کسانیکه برداشته بودند تاسف خوردند که چرا بیشتر برنداشتند وپشیمانی دیگران ظاهر است ومراد از گوهر احمر در اینمقام سرهای خون آلود دشمنان است وبعد از مقدمات معنی شعر واضح است

شعر اخر له روز می خوردن وشادی ونشاط طربست ناف هفته است اگر غره ماه رجب است بدانکه در زمان قدیم متعارف بوده که در هر سه شنبه ملوک جشنی میکرده اند وبمی خوردن وعشرت مشغول میشده اند در آنسال که حکیم این قصیده گفته غره ماه رجب بحسب اتفاق سه شنبه بوده شاه اراده داشت که در آن سه شنبه بواسطه تعظیم ماه رجب جشن نکند ومجلس نسازد انوری خطاب بشاه کرده میگوید که اگرچه غره ماه رجب است اما روزیست که ناف هفته است یعنی در وسط حقیقی اواست واز قدیم الایام ملوک این روز را بعشرت گذرانیده اند

شعر اخر له آن ابر دست گشت که خاشاک سیل او تاریخ عهد آذر ونیسان وبهمن است بدانکه مقرر است که هرگاه امر عظیمی در میان قومی واقع شود خواه نیک وخواه بد روز وقوع آن واقعه را مبدء ساخته تاریخ عهد خود سازند ومعنی شعر آنست که ممدوح چنان ابر دست گشت در جود وفیض واحسان که خاشاک سیل آن یعنی جودهای سهل وبی اعتبار آن چنان عمده وعظیم است که سه ماه آذر ونیسان وبهمن با وجود کثرت فیض آنها آن خاشاک را عمده دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند بالله انکه مراد از تاریخ

عهد بودن مقدم بودن است بجهت انکه تاریخ عهد هم چیزی مقدم بران چیز است و مراد انکه جود
تازه نیست بلکه مقدم بر جود این سرناه است با وجود اینکه این سرناه از ابتدای تاریخ عالم تا بحال
بوده اند **شعر آخر له** خصم را کو هر چه خواهی کن که در ترتیب طالب این خبر ذانم — ایضاً
خداوندا که زانی کل شاة شاة بمعنی کوسفند است و درمیان عرب مثل است که کل شاة برجلها
ستناط یعنی هر کوسفند را ازو باشد که بپای خود معلق سازند و مراد انست که هر کناهکار زود باید
که بکناه خود کرفتار شود و معنی شعر انستکه با خصم بکو که هر چه خواهد بکند که آخر بد بجای او باو
راجع خواهد شد نه بدیکری و تو اهتمام در میدانی که انتقام عاصی را هم از او باید کشید و غیری را بجای
جای او نمیباید کرفت و میتواند که کل شاة اشاره بمثلی دیکر باشد که درمیان عرب مشهور است
وآن اینست که کل شاة ترعی فی محلها یعنی هر کوسفند در جای خود میچرد و مراد آنستکه هر کسی
زیاده از حد خود نمیتواند از پیش ببرد پس معنی شعر آن میشود که خصم را بکو هر چه خواهد بکند و هر
دست و پائی که میتواند بزند و تو از این تشویش مکن بجهت انکه میدانی که هر کسی زیاده از حد
خود را از پیش نمیبرد و ملک ترا نمیتواند تصرف نمود **شعر آخر له** تا تیره شده آب — ایضاً
ابم از سر اشکم بخلاف آن چو زنک است زنک بفتح زاء معجمه و سکون نون با کاف فارسی شعاع
ماه و آفتاب است یعنی تا آب من از سر چشمه تیره و غبار آلود شده اشکم برخلاف ابم مثل شعاع ماه و آفتاب
روشن است **شعر آخر له** چون حرف آخر است ز ابجد که سخن در راستی چو حرف — ایضاً
نخستین ابجد است مراد از حرف آخر ابجد غین است و غین بحساب جمل هزار است و چونکه عدد
تامی فوق هزار نیست بلکه مافوق آن از اهم اضافه بان کویند و بسیار باشد که از تمامی و کمال بهزار تعبیر
کنند با ادنی تشبیه آن نمایند پس معنی شعر انستکه ممدوح در کمال و تمامیت مثل حرف آخر ابجد است
که غین است و علامت هزار است و در وقت سخن کفتن و در راستی مثل حرف اول آنست که الف باشد
و دور نیست که مراد از حرف آخر ابجد ذال باشد یعنی در وقت تکلم متواضع است و میتواند شد که از حرف
نخستین ابجد الف خواسته شود نه باعتبار صورة بلکه باعتبار عدد یکی الف از برای آن موضوع است
تا محصل معنی مصرع ثانی آن شود که در راستی یکی است یعنی یکتا و بی شریک است و ثانی ندارد

للانوری — **شعر آخر له** بس چنین خنصر چپ عقد ابادیت بکذاشت پس لب از شکر
مکیدن سر ابهام کرفت ابادی جمع ابدی و ابدی بفتح همزه بمعنی نعمت است و بدانکه بتجربه
رسیده است که چون طفل متولد شود انکشت خنصر دست چپ را بر کف نهد مثل کسیکه چیزی
بشمارد و انکشت ابهام را بدهان کیرد و میمکیدن آغاز کند و بدانکه در علم عقود مقرر است که
از اصابع خمسه ببری خنصر و بنصر و وسطی بازاء الوف اند و از این جهت بسیاری از شعرا هنکام مبالغه
در کثرت معدود کویند فلان از دست چپ ابتدا شمار کرد و بدانکه کلمه پس در مصرع اول عرف
متاخرین نیست بلکه زیاد نمودن ان مخصوص قدما است و معنی شعر انستکه که چنین یعنی طفل چون
از مادر متولد شد و از تنکنای عدم قدم بصحرای وجود نهاد با وجود عدم ادراک و شعور
چیز اکه مرتبه الوف است از جهت عقد یعنی کرفتن حساب نعمتهای تو کذاشت بر کف خود پس بعد
از آن لب آن از جهت مکیدن سر ابهام را کرفت و شروع بمکیدن نمود و بعضی که از علم عقود اطلاع
نداشته اند اینشعر را بنحوی دیکر معنی کرده اند که مراد شاعر آن نیست **شعر آخر له** — ایضاً
تیغشان که افق صبح شود غوطه خورد دور زمین ظل زمین کان ابدا ممدود است و این شعر در
در وصف لشکر غور است و مخفی نماند که در علم هیئت ثابت است که زمین را ظلی مخروطی ممدود
تا فلک زهره و راس مخروط در فلک زهره است و نقطه سر آن همیشه مقابل آفتاب اکر آفتاب در تحت
الارض است آن در فوق الارض است و بان سبب شب حادث میشود و بالعکس و معنی شعر انستکه اکر
تیغهای آن لشکر افق و صبح از انجا طلوع کند از کثرت روشنی آنها ظل زمین که همیشه ممدود است
و بر طرف نمیشود بزمین فرو رود و شب در عالم نماند و مانند خورشید نیست که تیغشان که با وجود
طلوع آن باز در جهت مقابل شب موجود است با انکه از مهابت تیغهای ایشان شب از عالم فرار نمود
در تحت ارض فرو رود و از عالم بر طرف شود و ممکن است کان ابدا ممدود است و صف تیغشان باشد
ومالا معنی مثل صورت اولا و لسنا **شعار آخر له** — ایضاً هر کرا در دور کردون
ذکر مقصد میرود یا سخن در سیر این صرح ممرد میرود یا حدیث انبشتی چهره کز بدی میجود
میچو خاتونان بر این فیروزه مرقد میرود یا در آن حور انبسته دل شرحی میکند کز تقنع که مخطط

کاه امرد میرود یا چرا کویند همی در کل ایشان بر دوام از محرک میل بتحریک مجدد میرود صرح
بفتح صاد مهمله بمعنی قصر است و ممرد بمعنی ساده و هموار و بلند و مراد از آن در اینجا فلک است و مراد از
بهشتی چهره دو اخورشید است و مرقد بمعنی خوابگاه است و مراد از خور انسب کو دل ماه است
و تصنع بمعنی صنعت نمودن و براراستن است و محرک حرکت فرماینده و مراد در اینجا فلک الافلاک است
که محرک کل افلاک است بالطبیعت هر فلکی و معنی شعر آنستکه هرکه سؤال کند از مقصد دور
کردون یا باعث سیر آن یا از سیر این فلک یا از خورشید که از ابتدا افرینش در این خوابگاه کبود که
آسمان است حرکت میکند یا از ماه که گاهی از تصنع که دارد مخطط است یعنی نیم آن بی نور است و نیم آن
نورانی و کاهی امرد است یعنی جمیع چهره آن صاف است و هیچ سیاهی در رخساره آن نیست خاصه در
شب چهاردهم یا سؤال کنند که چرا همیشه در جمیع افلاک از محرک که فلک اعظم است بالطبیعت
آنها میل تحریک تازه است و هر لحظه بنحوی حرکت میکنند و بوضع خواصی جواب جمیع سؤالها آنست
که زمان علاء الدین محمد است و حرکت افلاک و سیارات بلکه وجود ایشان برای نظم و نسق ملک
او و بطفیل ایام او است **شعر اخر له** شیر گردون چو عکس شیر در آب
پیش شیر علم ستان باشد ستان بمعنی سرنگون است بدانکه تجربه شاهد است که هرگاه شیر
و امثال آن عاجز و مغلوب شوند اظهار عجز ایشان باین نحو است که پشت بر زمین گذاشته شکم
بالا کند پس معنی شعر آنستکه شیر علم ممدوح که بر شیر فلک که برج اسد است غالب شده است و آن
بواسطه اظهار عجز ستان شده چنانکه عکس شیر در آب ستان است چه آب مصور تصویر اشیا را منعکس
واقع مینماید اگرچه چیزی راست ایستاده باشد نگون و ستان وانماید و برعکس **شعر عربی**
ولست اعجب من جسمی وصحته فی حبه انما سقمی من العجب **اقول** المتعارف بین الشعراء خلاف
هذا المعنی کقول الاخر تعجبین من سقمی صحتی هی العجب ویمکن التوجیه بوجهین احدهما ان
یکون المراد انی صرت فی حبه لکثرته وغلبته علی المحابین فی عدم الشعور فلا عجب من صحة بدنی لانه
لا شعور لی حتی اتالم من المحبة فصارت سببا لسقمی وانما العجب من السقم فانه انما یحصل لمن له
شعور و حزن وانا لست کذلک وثانیهما ان یکون المراد ان المحبة صارت کالغذاء للبدن والروح وذلک

انوری
قوله گر دل و دست بحر و کان باشد
دل و دست خدایگان باشد

شعر عربی

یقتضی

سؤال عرفانی

یقتضی الصحة فلا تعجب منه والعجب انما یکون من السقم اذ مع الغذاء الصالح ینبغی التعجب من السقم
لا من الصحة **سؤال** ان قیل قد وقع الاجماع علی ان محمدا صلی الله علیه و آله افضل من
ابرهیم علیه السلم واله وقد ورد فی الادعیة السؤال عن الله سبحانه ان یصلی علی محمد وال محمد کما
صلی علی ابرهیم علیه السلم واله وکان فی الحطیطة عن منزلتهم **والجواب** انه لیس المراد ان یکون
صلوته علی محمد واله کصلوته علی ابرهیم واله بل المراد السؤال عنه سبحانه ان یفعل بمحمد واله المستحق
لهم من التعظیم والاجلال کما فعل بابرهیم واله ما استحقوه من ذلک فالسؤال یقتضی التجزی المستحق
لهم منه تعالی وان کان افضل مما استحقه ابرهیم واله ولهذا نظیر من الکلام فی المتعارف وهو ان
یقول القائل لمن کسی عبدک فیما مضی الدهر واحسن الیه اکس ولدک الان کما کسوت عبدک واحسن
الیه کما احسنت الی عبدک من قبل فانه لا یرید مسئلة الحاق الولد برتبة العبد فی الاکرام ولا التسویة
بینهما فیما به الکسوة والاحسان ومماثلتهما فی القدر بل یرید به الجمع بینهما فی الفعلیة والوجود ولو ان رجلا
استاجر انسانا بدرهم اعطاه اباه عند فراغه من عمله ثم عمل له اجیر من بعد عملا یساوی اجرته عشرة دراهم
یصح ان یقول له عند فراغ الانسان من العمل اعط هذا الانسان اجره کما اعطیت فلانا اجره ویقول الاجیر
نفسه اوف اجرتی کما وفیت اجیرک بالامس اجره ولا یقصد بذلک التمثیل بین الاجرتین فی مقدارهما
ولا السؤال فی الحاق الثانی برتبة الاول علی وجه الحط له عن منزلته والنقص له من حقه فهکذا القول
فی مسئلتنا الله سبحانه الصلوة علی محمد واله کما صلی علی ابرهیم واله ع **سؤال** لما راه
یوسف فی المنام قال یعقوب علیه السلام له وکذلک یجتبیک ربک ویعلمک من تاویل الاحادیث ویتم
نعمته علیک وعلی ال یعقوب کما اتمها علی ابویک و قوله هذا یدل علی انه علم کون یوسف نبیا
وذلک ینافی قوله بعد ذلک لاخوته اخاف ان یاکله الذئب وانتم عنه غافلون من وجهین احدهما
انه قد علم کونه نبیا فلا یجوز ان یاکله الذئب لان لحوم الانبیاء محرمة علی الوحش وثانیهما انه قد علم
انه یجتبیه ربه ویعلمه من تاویل الاحادیث واکل الذئب اباه یمنع عن ذلک **والجواب**
ان قول یعقوب ع وکذلک یجتبیک الخ تاویل لمنام یوسف ع وتعبیر لرؤیاه وکان یعقوب ع یاول
رؤیاه علی حکم رؤیا البشر التی منها تصح ومنها تبطل ویکون التاویل لها مشترطا بالمشیة وما کان قطعیا

یقینیا

يقيناً ولم يكن يوسف ع في تلك الحال نبياً يوحى اليه في المنام حتى يكون تأويلها على القطع والثبات
فلذلك لم يجزم على ما اقتضته من التأويل وخاف عليه اكل الذئب مع اخراجه عن اخوته وليس ذلك
بأعجب من رؤيا ابرهيم ع في المنام مع كونه نبياً مرسلاً حيث امر بذبح ابنه في المنام ثم صرف الله تعالى
عن ذبحه وفداه **حديث فيه ابهام** قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام

حديث مبهم

في دعائه على القاعدين عن نصرته من جند الله اللهم ابدلني بهم خيراً منهم وابدلهم بي شراً مني
وفيه سؤالان احدهما انه ع لم يكن شريراً فكيف سأل الله سبحانه ان يبدلهم به شراً منه عليه السلم
وثانيهما ان الشر ليس من الله سبحانه فكيف سأله التبديل بالشر والجواب اما عن الاول فبأن
العرب قد تصف الانسان بما يعتقد في نفسه وان كان اعتقاده ذلك باطلاً وكذا يذكر بنفسه بما هو
على خلافه لاعتقاد المخاطب فيه ذلك ولذلك نظائر في القرآن وفي اشعار العرب قال الله عز اسمه ذق
انك انت العزيز الكريم مع انه لم يكن كذلك وقال حكاية عن موسى ع فيما خاطب به السامري انظر الى الهك
الذي ظلت عليه عاكفاً ولم يرد الهه في الحقيقة الذي هو الله عز وجل وانما اراد الهه في اعتقاده وقال
حسان بن ثابت يرد على ابي سفيان فيما هجا به النبي صلى الله عليه وآله اتهجوه ولست له بند فشركما
لخيركما الفداء ولم يكن النبي شراً ومن ذلك القبيل قوله تعالى أذلك خير نزلاً ام شجرة الزقوم فهكذا
المراد ههنا والمعنى اني شر باعتقادهم فابدلهم بي شراً مني واما عن الثاني فبانه لم يسأل الله تعالى
ان يفعل التبديل بان يخلق شراً ولكنه سأل التخلية بين الاشرار من خلقه وبينهم عقوبة لهم وامتحاناً
ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه اخر ليس ههنا محل ذكرها **شعر فيه ابهام**

شعر مبهم

ربما عالج القوافي رجال في القوافي فتلتوي وتلين طاوعتهم عين وعين وعين وعصتهم
نون ونون ونون وقال ابن الحاجب في حل هذا الشعر على ما نقل عنه ابن خلكان اي غد مع يد
ودد وحروف طاوعن في الروي وهي عيون ودوات والحوت والنون نونات عصتهم وامرها
وامرها متبين بدانكه خلاصه معنى شعر اول آنستكه بسا باشد كه جمعى از مردمان كه شعرا هستند
در صدد معالجه قوافى شعر باشند در قوافى يعنى درست بودن ووفا بيكديگر نمودن قوافى وصحيح بودن
پس قوافى هم بهم پيچيده ميشود ونرم ميشود از براى صحيح شدن وقبول معالجه كردن واز جمله حرفهاى

كه رو

كه روى ميدهد آنستكه ممكن استكه سه عين اطاعت ايشانرا در قبول قافيه بودن بكنند يعنى سه عين
قافيه بيكديگر شوند وممكن استكه سه نون ايشانرا عصيان كنند يعنى نتوانند شد كه قافيه بيكديگر
واقع شوند وابهام در همان شعر ثانى استو خلاصه معنى دو شعر ابن حاجب كه جواب وشعر اول استو
بيان سه عين مطيع وسه نون عاصى را ميكند آنستكه غد ويد ودد صاحب حروفى هستند كه
آن حروف در روى يعنى قافيه اطاعت ميكنند وان حروف عينهاى ايشان است يعنى عين الفعل ايشان
كه دال باشد كه اصل اينها غدو ويدى وددا استو بعد از حذف لام الفعل عين الفعل اينها بلام قافيه
واقع ميشوند هم در حالت رفعى وهم در حالت نصبى وهم در حالت جرى ودوات وحوت ولفظ نون
سه نونى هستند كه عصيان ميكنند شعرا را در قافيه واقع شدن اما نون بودن لفظ نون و
حوت ظاهر استو اما نون بودن دوات پس بنابر آنستكه بعض از مفسرين مانند قاضى بيضاوى و
غير آن نون در قول خداى تعالى ن والقلم وما يسطرون را بدوات تفسير كرده اند اما در بيك
قافيه واقع نشدن اينها ظاهر استو از اينجا معلوم شد كه شاعر اول از عين عين الفعل را اراده
كرده واز نون لفظ نون را وانچه معنى نون باشد خواسته **حديث** قال على عليه السلم

حديث

من لم يقل انى رابع الخلفاء الاربعة فلعنة الله عليه المراد بالخلفاء الثلثة الذين يكون على رابعهم
هو آدم وداود وهرون عليهم السلم فانهم هم الذين نطق القرآن الكريم بكونهم خليفة فانه سبحانه قال في
حق آدم ع واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وقال سبحانه في حق داود يا داود
انا جعلناك في الارض خليفة فاحكم بين الناس بالحق وقال في حق هرون واجعل لي وزيراً من
اهلي هرون اخي فعلي رابع هذه الخلفاء **حديث** قال على عليه السلم لا تصلوا ولا

حديث

تزكوا فان المصلي والمزكي هما في النار لا تصلوا من التصلية قال الجوهري صليت اللحم وغيره اصليه
صلياً مثل رميته رمياً اذا شويته وفي ايضاً صليت الرجل ناراً اذا ادخلته النار وقال ابن صلى فلان
النار بالكسر يصلى صلياً احترق فالمعنى لا تصلوا اي لا تعذبوا في النار احداً قال النبي صلى الله عليه وآله
لا تعذبوا بالنار الا رب النار ولا تزكوا من التزكية اي لا تزكوا انفسكم ولا تجعلوها خالية عن الخطاء
قال الله عز وجل ولا تزكوا انفسكم بل الله يزكي من عباده من يشاء **حديث** روى

حديث

عن النبي

عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال ما نبیا الا من هم و عصی الا یحیی بن زکریا فانه ما هم و لا عصی و فیه
سؤال و هو انه اذا صح ذلک فیکون یحیی علیه السلام خیر الانبیاء و الجواب اولا انه قال الشیخ المفید ره
فی جواب المسائل العکبریة ان هذا الخبر غیر ثابت عن النبی ص و ثانیا انه لو ثبت هذا لما وجب ان یکون
یحیی افضل الانبیاء اذ المراد بالهم و العصیان اما صغایر مغفورة کما ذهب الیه اهل العدل
او ترک الاولی کما یقول شیعته و علی التقدیرین یمکن ان یکون من هم او عصی یزید تکالیفه علی من لم
هم و لم یعص و یکون ذا اعلانه و قربه اکثر و اعماله اشق و اکثر صلاحا للخلق و انفع لهم و الحاصل
انا نقول ان یحیی لشهادته فی صغر سنه لم یهم و لم یعص و لم یصدر منه ما صدر من سایر الانبیاء من
الطاعات و الاعمال الشاقة و سایر الانبیاء هموا و عصوا و لکن عملوا اعمالا شاقة و همهم
عصیانهم ایضا لم یکن کبیرة فلا یلزم من ذلک کون یحیی ع افضل من سایر الانبیاء **حدیث**
روی عن النبی صلی الله علیه و آله من سبق العاطس امن من الشوص و اللوص و العلوص **اقول**
الشوص وجع الضرس و اللوص وجع الاذن و العلوص التخمة قاله المطرزی و قال الثعالبی العلوص
الوجع من التخمة و قال الجوهری العلوص وجع البطن قال و الشوص یع تستعمل فی الاضلاع
فائده النساء تشتهین الجماع فی الشتاء اکثر من الصیف و الرجال بالعکس و السر
فی ذلک ان الحرارة الطبیعیة تغور فی الشتاء و تحتبس فی البواطن لان مسام الجلد تتکاثف
فی الشتاء فیهرب الحرارة الی عمق البدن من البرد الذی عن الخارج و فی الصیف تتخلخل مسام
الجلد فینبسط الحرارة الغریزیة الی الحرارة التی هی خارج البدن و من جملتها و یبقی عمق البدن
باردا و یکون ظواهره حارة و لما کان اعضاء التناسل التی هی محل الشهوة من الرجال ظاهرة فتسخن
فی الصیف و السخونة موجبة لهیجان الشهوة فیتحرک للجماع فی الصیف و فی الشتاء برد فتفتر و لما
اعضاء التناسل من النساء فباطنة فاذا غارت الحرارة الغریزیة حرکتهن للجماع فی الشتاء و فی
الصیف تضعف فتفتر **فائده** بدانکه عرب هر شب از شبهای ماه را اسمی نهاده
علیحده کذارده اند اول و دوم و سیم را غرر میکویند و چهارم و پنجم و ششم را نفل
و هفتم و هشتم و نهم را تسع و دهم و یازدهم و دوازدهم را عشر و سیزدهم و چهاردهم

و پانزدهم را بیض و شانزدهم و هفدهم و هجدهم را درع و نوزدهم و بیستم و بیست یکم را ظلم
و بیست دوم و بیست سیم و بیست چهارم را حنادس و بیست پنجم و بیست ششم و بیست هفتم را
دادی و بیست هشتم و بیست نهم و سیام را محاق و شاعر مجموع را در این شعر جمع نموده
زماههای عرب هر سه شب بیک نام است زاختیار شنوای بضبط آن مشتاق غرر نفل تسع
و عشر چو بیض و درع ظلم حنادس و دیگر دادی است و محاق **حدیث** روی
از النبی صلی الله علیه و آله نهی عن قیل و قال اعلم ان المراد انه ص نهی عن فضول الکلام و التحدث
بما لا یفید مما قاله الناس و الحاصل انه ص نهی عن تضییع الوقت و القول بانه قیل کذا و فلان قال
کذا کما هو شایع بین الناس فهما قولان محکیان و بناؤهما فعلان فاتی الاعراب علی اخرهما و اجریا
مجری الاسماء فکانهما معا صارا علما لفضول الکلام **شعر عربی** شهدت بان الله
لیس بخالق و ان رسول الله لیس من البشر و ان علیا لیس بابن عمه و من شک فی هذا المقال
فقد کفر خالق در اینجا از ثیاب خلق است که بمعنی جامه‌های کهنه و پوسیده است یعنی شهادت
دادم باینکه خدا کهنه و پوسیده نیست و مراد از رسول الله در اینجا جبرئیل است و عم در قوله بابن
عم بکسر میم مخففه است بمعنی متحیر و کمراه یعنی علی پسر متحیر و کمراه نیست و تتمه معنی شعر واضح است
کلام فیه ابهام من فضل علیا علی عمر فقد کفر بدانکه این شخص که تفضیل علی ع را
بر عمر میدهد میکوید علی افضل است از عمر این قول دلالت بر ثبوت فضیلت فی الجمله از برای
عمر میکند و اثبات فضیلت هر قدر که باشد از برای عمر منافی ایمان است و از اینجا معلوم میشود
معنی مبهم که اهل سنت نسبت بحضرت امیر علیه السلام میدهند که هر که او را تفضیل دهد علی ابی بکر جلده
حد المفتری **شعر فیه اشکال** لقد ذابت عجبا فی مجلسکم شیخا و جاء
فی بطن عصفور و جاء بهمزه فعل ماض بمعنی قطع و ذبه مفعوله و الباقی ظاهر **فائده**
سؤال مردی زنی را اول روز بر زن نکاح کرد بعنوان حرام و چون آفتاب بلند شد بر او حلال
شد و چون وقت ظهر شد بر او حرام شد و چون عصر شد حلال شد و نزد غروب حرام شد و در وقت
عشا حلال شد و در نصف شب حرام شد و بعد از صبح حلال شد و چون روز بلند شد حرام شد

حدیث

فائده حکمیه

فائده

حدیث

شعر عربی

شعر و معما

شعر فیه اشکال

سؤال فقهی اشکالی

و بعد از ظهر حلال گشت این فرض چگونه میشود **جواب** این کنیز بیست که صاحبش راضی نبود که کسی او را ببیند شخصی در اول روز او را بحرام دید چون روز بلند شد او را خرید و در وقت ظهر او را آزاد کرد و در عصر او را بنکاح خود در آورد و جماع کرد و در نزد غروب آن را ظهار کرد و در وقت عشا کفاره ظهار داد و در نصف شب او را طلاق داد و بعد از صبح رجوع کرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد **سؤالان الاول** ما اصل امر جائز الحذف سوی حرکة یبقی علی اللسان **والثانی** فی ای قول بانجاة المسلمة حرکة قامت مقام الجملة **والجواب عنهما** انهما یکونان فی الامر من وای الواقع بعد امر اخر فینقل حرکة الهمزة الیه ثم تحذف علی قیاس تخفیف الهمزة بالنقل

حدیث

حدیث روی عن امیر المؤمنین علیه السلام انه قال من اکل البغفة و قذف الوغفة و استعمل الخشبین من الشوص و اللوص و العلوص قال فی قرة العین البغفة ما یبقی من الغذاء فی خلال الاسنان و الوغفة ما تنتشر من الطعام حیال الخوان بخلاف ما فی خلال الاسنان

سؤال

سؤال شخصی داخل خانه شد که در آنجا زنی نماز میکرد و زنی روزه داشت و زنی دیگر با شوهر خود در خلوت بود پس چون زنها او را دیدند نماز و روزه آن دو باطل شد و سیم بر شوهرش حرام گشت تصویر این چه نوع است **جواب** آن شخص داخل شوهر آن زن شوهر دار بود بسبب آنکه خبر مرگش باو رسیده بود شوهر کرده بود و آن دو زن دیگر قضاء نماز و روزه او را میکردند پس بمجرد رسیدن آن شخص نماز و روزه آن دو باطل میشود و آن دیگری بر شوهرش حرام میشود

شعر عربی

شعر عربی و مهفهف الاطراف قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحب حرام والواو بمعنی رب و مهفهف بمعنی التلبین و المراد بالاطراف الاعضاء الظاهرة و المراد بالانتساب بیان النسبة و المعنی رب ملین الاعضاء ای لطیفة الاعضاء و ذلک عبارة عن المعشوق بما قلت له بین نسبک حتی اعرفک فاجاب بان قتل المحب لیس بحرام و الاشکال انما هو فی الجواب حیث انه لا مدخل له فی هذا السؤال الظاهر و دفع الاشکال ان بنی تمیم یرفعون خبر ما النافیة و الحجازیین ینصبونه و المجیب هنا رفع خبر ما و هو قوله حرام حتی یظهر منه نسبه و هو کونه من قبیلة بنی تمیم فکانه

اجاب انه تمیمی **فی زیارة مولانا ابی عبد الله علیه السلام** السلام علیک یا ثار الله و ابن ثاره و الوتر الموتور اعلم ان المضبوط فی کتب الدعاء ثار بغیر همز و الذی یظهر من کتب اللغة انه مهموز و لعله خفف فی الاستعمال ثم ان الثار الدم و طلب الدم و المراد هنا الاخیر و قوله ثار الله یحتمل معنیین احدهما انک الذی یطلب الله بدم من اعدائه و ح یقدر مضاف للثار ای اهل ثار الله و یکون اضافة الثار الی الله بمعنی من ای انک اهل طلب الدم من الله ای طلب الدم الذی یکون الطلب ناشیا منه سبحانه و انت اهل لذلک الطلب الناشی منه و ثانیهما انک طالب الدم بامر الله او فی سبیل الله و ح ایضا یقدر الاهل و یکون اضافة الثار اما بمعنی فی ای انک اهل طلب الدم ای دم الشهداء فی الله ای فی سبیله حین الرجعة او یکون بتقدیر مضاف اخر ای انک اهل الثار بالله فی الرجعة و اما قوله و الوتر فهو منصوب بتبعیة الجزء الاول من المنادی المضاف و هو بمعنی الفرد المتفرد فی الکمال من نوع البشر فی عصره الشریف و الموتور الذی قتل له قتیل فلم یدرک بدمه تقول وتره یتره وترا و ترة و کذلک وتره حقه نقصه ذکره الجوهری و قال الجزری من فاته صلوة العصر فکانما وتر اهله و ماله ای نقص هو و ترّ اذا نقصته فکانک جعلته وترا بعد ان کان کثیرا و یمکن ان یکون الموتور تاکیدا للوتر کقوله تعالی حجرا محجورا و قولهم بود بارد

ملسوب الی النبی

مما نسب الی النبی صلی الله علیه و آله من ساوی عشراته احاده فلیس منی المراد بالعشرات الحسنات بالاحاد السیئات و التعبیر عن الحسنات بالعشرات و عن السیئات بالاحاد لان فی ازاء کل حسنة عشرة حسنات و فی ازاء کل سیئة لیس الا سیئة واحدة کما قال الله سبحانه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها و الحاصل انه لیس منی احد الا من رجح حسناته علی سیئاته هذا و قد وجدت هذا الخبر فی کتاب معانی الاخبار للصدوق منسوبا الی علی ابن الحسین علیه السلام هکذا حدثنا سعد بن عبد الله عن یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام قال کان علی بن الحسین ع یقول ویل لمن غلبت احاده اعشاره فقلت له کیف هذا فقال اما سمعت الله عز و جل یقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها فالحسنة الواحدة اذا عملها کتبت له عشرا و السیئة الواحدة کتبت له واحدة

نعوذ بالله ممن يرتكب في يوم واحد عشر سيئات ولا تكون له حسنة واحدة فتغلب سيئاته حسناته
بيان عبارة مشكلة
عبارة مشكلة نقذت خشبة في بغبغة فبرزت بغبغة فقذفت في جب والمعنى
ادخلت خلالا في اللحم الباقي في الاسنان فخرجتها وطرحتها في بئر **حديث**
حديث
روى الصدوق ره في كتاب معاني الاخبار عن علي بن غراب قال حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد عن ابيه
عن آبائه عن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة والمنتمصة
والواشرة والمتوشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة النامصة التي تنتف الشعر
والمنتمصة التي تفعل ذلك بها والواشرة التي تنشر اسنان المرأة وتفلجها وتحددها والمتوشرة
التي تفعل ذلك بها والمراد بالواصلة التي توصل شعر المرأة بشعر آخر والمستوصلة التي تفعل ذلك
بها والواشمة التي تشم وشما في يد المرأة او في شيء من بدنها وهو ان تغرز يديها او ظهر كفيها او
شيئا من بدنها بابرة حتى يؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل او بالنورة فيخضر والمستوشمة التي تفعل ذلك
بها ونقل الصدوق ره حديثا آخر يدل على معنى آخر للواصلة والمستوصلة وهو انه روى عن
ابراهيم بن زياد الكرخي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لعن رسول الله صلى الله عليه وآله
الواصلة والمستوصلة يعني الزانية والقوادة **فائدة** يسمى الحسن والحسين عليهما السلام
بشبر وشبير بفتح الشين المعجمة وهما اسمان لولدي هرون فسمى الحسن والحسين بهما كما رواه الصدوق
في معاني الاخبار عن جابر رضي الله عنه قال لما حملت فاطمة عليها السلام بالحسن عليه السلام فولدت وقد كان
النبي صلى الله عليه وآله امرهم ان يلفوه في خرقة بيضاء فلفوه في صفراء وقالت فاطمة عليها السلام يا علي سمه
فقال عليه السلام ما كنت لاسبق باسمه رسول الله صلى الله عليه وآله وجاء النبي ص فاخذه وقبله وادخل
لسانه في فيه فجعل الحسن يمصه ثم قال لهم رسول الله ص الم اتقدم اليكم ان تلفوه في خرقة بيضاء فدعا
بخرقة بيضاء فلفه فيها ورمى بالصفراء واذن في اذنه اليمنى واقام في اليسرى ثم قال لعلي عليه السلام
ما سميته فقال ع ما كنت لاسبقك باسمه فاوحى الله عز وجل الى جبرئيل انه قد ولد لمحمد ابن صلى الله
عليه وآله فاهبط اليه فاقرئه السلام وهنئه مني ومنك وقل له ان عليا منك بمنزلة هرون من
موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبر قال لساني عربي قال سمه الحسن فسماه الحسن

فلما ولدت

فلما ولدت الحسين عليه السلام جاءهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام
وهبط جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فقال ان الله جل ذكره يقرؤك السلام ويقول
لك ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال ص وما كان اسمه قال شبير
قال لساني عربي قال سمه الحسين فسماه الحسين ولا يخفى انه يظهر من ذلك انهما اسمان عبرانيان
ثم ان الاول بتشديد الباء المفتوحة على وزن بقم وثانيهما بكسر الباء المشددة بعدها الياء المثناة
الساكنة **حديث** في معاني الاخبار للصدوق ره عن ابي بصير قال سألته عما روي
حديث
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولد الزنا شر الثلثة ما معناه قال عنى به الاوسط انه شر ممن
تقدمه وممن تلاه **اقول** يمكن ان يكون مراده ع والله اعلم ممن تقدمه ابويه وممن تلاه اولاده
فهو الاوسط اي واسطة بين ابويه واولاده وكونه شرا من ابويه لانه ما صدر عنهما الا معصية يقبل
التوبة ويطهران منها باجراء الحد عليهما ولو لم يتوبا ولم يجد الايقاع بان لاجل هذه المعصية الا عقابا
بخلاف ولد الزنا فان كونه كذلك مما لا علاج له اصلا ويترتب عليه خباثة باطنية يوجب صدور
انواع المعاصي بل ربما يؤدي الى الارتداد واما كونه شرا من اولاده فظاهر لان اولاده وان كانوا اولاد
الزنا ايضا ولكنهم ليسوا اولاد الزنا حقيقة بل بواسطة ابيهم بخلاف ابيهم فانه ولد الزنا حقيقة فما يترتب
على كونهم كذلك من المفاسد اقل مما يترتب على كونه كذلك ويمكن ان يراد من ولد الزنا ثاني الخلفاء اي هو شر من الاول
بيان تحقيق
والثالث لكون جميع المفاسد مترتبا على عمله **حديث** روي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى وحل هذا الخبر يعلم مما رواه الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابان
ابن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام عن ابيه عن جده عليهم السلام ان اعرابيا اتى رسول الله
صلى الله عليه وآله فخرج اليه في رداء ممشق فقال يا محمد ص لقد خرجت الي كانك فتى فقال صلى الله عليه وآله
نعم يا اعرابي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى فقال يا محمد اما انت الفتى فنعم وكيف ابن الفتى واخو الفتى فقال ص
اما سمعت قول الله عز وجل قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فانا ابن ابراهيم عليه السلام واما اخو
الفتى فان مناديا نادى في السماء يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي فعلي اخي وانا اخو
حديث
حديث روى الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام

انه قال

انه قال ثلثة من عمل الجاهلية الفخر بالانساب والطعن في الاحساب والاستسقاء بالانواء والانواء
جمع نوء وهو الانتقال بالابطاء والمراد بالانواء ههنا ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في ازمنة
السنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف يسمى منازل القمر واسماؤها هكذا شرطين
بطين ثريا دبران هقعة هنعة ذراع نثرة طرفه جبهه زبره صرفه عوا سماك غفر زبانا
اكليل قلب شوله نعائم بلده ذابح بلع سعود اخبيه مقدم مؤخر رشا ويسقط منها
الكواكب في كل ثلث عشر ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخر يقابله في المشرق من ساعته
وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية والعشرين وطلوعها ينقضي السنة ثم يرجع الامر الى
النجم الاول مع استيناف السنة المقبلة وسميت هذه النجوم بالانواء لانه اذا سقط الساقط منها
بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وذلك النهوض هو النوء فسمي النجم به وكانت العرب في الجاهلية
اذا سقط منها نجم وطلع اخر قالوا لابد ان يكون عند ذلك رياح ومطر فينسبون كل غيث يكون عند
ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط فيقولون امطرنا بنوء الثريا والدبران والسماك وما كان من هذه
النجوم **حديث** روى الصدوق قده في الكتاب المذكور باسناده عن عايشة قالت كنت
عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل علي بن ابيطالب عليه السلم فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله
الست سيد العرب قال انا سيد ولد ادم وعلي سيد العرب قلت وما السيد قال من افترضت
طاعته كما افترضت طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيد غير العرب مع انه ليس بصحيح
وكذا بنافي قول النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن حله
بان يقال ان الاشكال انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الاشرف وامثاله
فان عليا اشرف اولاد ادم بعد النبي صلى الله عليه وآله واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة فلا
اشكال اذ لا يجتمع في عصر واحد نبيان او امامان او نبي وامام مفترضا الطاعة الا اذا نصب
النبي او الامام نائبا خاصا فيكون طاعته مفترضة على كل من نصب عليه كافتراض طاعة المنوب عنه
واذا عرفت ذلك فنقول ان قوله هذا سيد العرب مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب ما كان
علي عليه السلم مفترض الطاعة الا على من نصبه النبي صلى الله عليه وآله عليه ولم ينصبه على غير العرب لعدم

حديث في علي

قبولهم الاسلام بعد ولكنه نصبه على العرب اي جعله نائبا عن نفسه في كثير من الاوقات كالغزوات
والحروب وساير الاوقات واما النبي صلى الله عليه وآله فكان مفترض الطاعة على جميع ولد ادم اي يجب
عليهم اطاعته في قبولهم دينه واطاعتهم اياه في اوامره ونواهيه واما قوله الا من كنت مولاه فهذا
علي مولاه فهو نصب له بعد موته فانه قد صدر عنه بعد اياب عن حجة الوداع **حديث**
روى الصدوق قده في الكتاب المذكور عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من صام يوما تطوعا فلو اعطي
ملاء الارض ذهبا ما وفي اجره دون يوم الحساب يعني انه لو اعطي ملاء الارض ذهبا ما وفي ذلك بقدر
اجر الصوم فان اجر كل عمل انما هو الى عشر امثاله ولا يقدر ثواب الصوم كان بعشرة امثال ثواب
اعطاء ملاء الارض لا يفي بتقدير ثواب الصوم حتى يقال انه ثواب كثواب من اعطى هذا القدر
من الذهب بل ثوابه لا يعلم الا في يوم الحساب وهذا موافق لما روي عنه انه قال قال الله عز
وجل كل اعمال بني ادم بعشرة اضعافها الى سبعمائة ضعف الا الصبر فانه لي وانا اجزي به فثواب
الصبر مخزون في علم الله عز وجل والصبر الصوم **في الزيارة الجامعة الكبيرة**
وحجج الله على اهل الدنيا والاخرة والاولى وفيه ان ذكر كل واحد من الدنيا والاولى يغني عن
ذكر الاخرى فما فائدة ذكرهما معا ويمكن توجيهه بوجوه **الاول** ان قوله عليه السلم والاولى
تاكيد للدنيا **والثاني** ان المراد بالاخرة اهل الملة الاخرة اي امة النبي صلى الله عليه وآله
وبالاولى اهل الملة الاولى اي الامم السابقة والمعنى انهم غالبون على جميع الامم في جميع الامور
وتقديم الملة الاخرة على الاولى لشرافتهم وظهور كونهم حججا عليهم **والثالث** ان
المراد باهل الدنيا الاحياء وباهل الاخرة الذين خرجوا من هذه الدار وباهل الدار الاولى الموجودين
في عالم الذر وتقديم اهل الدنيا والاخرة على اهل عالم الذر لكونهما اشد ظهورا ولا ظهرية
كونهم حججا عليهما لان في بعض الاخبار ايضا ايماء الى كونهم حجة الى اهل عالم الذر **والرابع**
ان يراد باهل الدنيا الذين يطلبون الدنيا وهم عن الاخرة غافلون وباهل الاخرة هم الذين يعملون
لاجل الثواب والحذر عن العقاب فيكون عباداتهم لاجل الوصول الى مستلذات عالم الاخرة من
الحور والقصور والغلمان وباهل الاولى اهل الملة الاولى الذين لا يقصدون من اعمالهم الا

حديث

وجد الله سبحانه وليس اعمالهم اعمال الاجزاء وقد ورد في بعض الاخبار تقسيم الناس الى هذه الاقسام
الثلثة **والخامس** ان يراد من اهل الدنيا الموجودون في هذا العالم الحسي من الناس و
غيرهم من غير ملاحظة كونهم في هذا العالم بل اعم من ان يكونوا في الدنيا او ارتحلوا الى العقبى
ومن اهل الاخرة الذين اوجدهم الله سبحانه في عالم الاخرة ولم يوجدوا في هذا العالم المشاهد من الحور
والغلمان وملائكة الجنان وخزنة النيران وغيرهم ممن اهل الاولى الذين اوجدهم الله سبحانه لا في هذا
العالم الحسي المادي ولا في عالم الاخرة بل اوجدهم في عالم الملكوت من المجردات من النفوس والعقول
وتانيث الاولى والاخرة بتقدير الدار فكنى عن عالمهم بالدار **والسادس** ان يراد باهل الدار
الاولى الموجودون في اوايل القوس النزولي وباهل الدار الاخرة الموجودون في اواخر القوس الصعودي
وباهل الدنيا الموجودون في اواخر القوس النزولي واوايل القوس الصعودي وهذا التوجيه قريب
من سابقه **حديث** روى الصدوق ره في معاني الاخبار عن قنبر مولى علي عليه السلم حديث في علي وعثمان
قال دخلت مع علي بن ابي طالب عليه السلم على عثمان بن عفان فاحب الخلوة فاومى الى علي ع بالتنحي فتنحيت
غير بعيد فجعل عثمان يعاتب عليا وعلي عليه السلم مطرق فاقبل عليه عثمان فقال ما لك لا تقول فقال ان قلت لم
اقل الا ما تكره وليس لك عندي الا ما تحب وفيه اشكال وهو ان الظاهر ان قوله ع وليس لك الخ
لقوله ع ان قلت لم اقل الخ وتوجيهه ان معنى قوله اولا ان قلت اي ان قلت جوابك لم اقل الا الحق و
انت كاره له فان قلت اعتدت عليك بمثل ما اعتدت به علي ولكني لا اقول جوابا لانه ليس لك عندي
الا ما تحب اي لا اريد ان افعل شيئا الا فعلا تحبه فلا اجيبك لانه الذي تحب والحاصل ان عدم
جوابي لك لانه ان اجبت ما اقول الا ما تكره ولكني ما اريد ان افعل شيئا تكرهه فلا اجيب وان كنت عاتبا **حديث** حديث في زيارة الحسين عليه السلم
روى عن الصادق عليه السلام انه قال ان ايام زائر الحسين عليه السلام لا تعد من اجالهم وفي رواية اخرى
هكذا لا تعد ايام زيارته جائيا وراجعا من عمره ويمكن توجيهه بوجوه **احدها** انه لا يحسب
عليه ما انتفع به فيهما من ذنوبه المقدرة له ولا يكتب عليه الذنوب في تلك المدة فكانها ليست من عمره لعدم
مؤاخذته بالذنوب فيصير الكلام مجازا ويدل عليه الاحاديث المروية الدالة بصريحها على انه لا يكتب عليه
الذنوب في تلك المدة **وثانيها** ان الله سبحانه يزيد في عمر زائر الحسين عليه السلم بقدر ايام زيارته

فيكون هذا الزايد غير العمر المقدر له والاجل المكتوب عليه ويوافق ذلك روايات كثيرة كما روى في التهذيب
عن ابي جعفر عليه السلم قال مروا شيعتنا بزيارة الحسين عليه السلام فان اتيانه يزيد في الرزق ويمد في
العمر ويدفع مصارع السوء الحديث الى غير ذلك من الاخبار **وثالثها** ان يراد من قوله ع
من اجالهم اجال موتهم اي لا يعد من الاوقات التي اجل فيها موتهم فيكون المعنى ان ايام زيارته لا يكون
وقتا للموت وزائره فيه فلا يموت فيه بل ان كان بقي من عمر الزائر يوم او ساعة او لم يبق منه شيء وسافر
للزيارة يزيد عمره بحيث يذهب الى الزيارة ويزور ويرجع الى منزله ثم يموت اذا استوفى بقية عمره
وهذا التوجيه انسب للرواية الاولى والفرق بينه وبين سابقه ظاهر فان سابقه يستلزم زيادة عمر
الزائر بقدر ايام الزيارة مطلقا بخلاف ذلك فانه يستلزم الزيادة ولو كان اجله قريبا بحيث لا يفي بايام
الزيارة واما لو لم يكن اجله قريبا ولم يكن موافقا لايام الزيارة فلا يزيد في عمره **ورابعها**
انه لا يحاسب بهذه الايام في يوم القيمة عند محاسبة ايام العمر والسؤال عن مصرفها وما اتلف عمره
فيها بسببه هنا اشكال وهو انه يلزم على التوجيهين الاوسطين الثاني والثالث ان لا يموت
احد من زواره عليه السلام في طريق الزيارة ذهابا ولا عودا ولا في مشهده ومعلوم ان ذلك خلاف
الواقع المشاهد ويدفعه من وجوه **الاول** كما ان اسباب زيادة العمر كثيرة جدا كالزيارة و
الحج والصدقة وصلة الرحم وغير ذلك من الاسباب المأثورة كذلك اسباب نقص العمر ايضا كثيرة جدا
كترك الزيارة وقطيعة الرحم وغير ذلك مما اشتملت عليه احاديث عقاب الاعمال وغيره ومن نقول
لعل سبب زيادة العمر وطوله يعارضه في بعض الافراد سبب قصر العمر ونقصه فيكون مساويا او اقوى وموانعه كثيرة م
فلا يترتب اثر على السبب **والثاني** ان شروط القبول كثيرة فلعل من مات من الزائرين
قبل العود لم يقبل منه **والثالث** ان ثواب الزيارة كثيرة فيها ان ازدياد العمر ومنها
زيادة الرزق ومنها دفع مصارع السوء الى غير ذلك ولا يلزم ان يحصل الجميع لجميع الزائرين
وان كانت الرواية عامة بل يجوز ان يكون لكل فرد من افراد الزائرين نوع من الثواب الموعود به
او نوعان فصاعدا بحسب ما اقتضته الحكمة الالهية والمعدات الخارجية فلعل من مات في الطريق ه
استحق نوع لزوم الثواب غير زيادة العمر على حسب اقتضاء الحكمة ودفعه بعضهم بوجهين اخرين

احدهما ان يكون طول العمر وزيادته بقدر الذهاب فى العود فكلما فاصلا لكل احد يكون على قسمين
حاصل قبل الموت وحاصل بعده فى الرجعة بعد ان يحشر هذه الزائر الى الدنيا وقت الرجعة
ثانيهما انه يحتمل ان يكون ذلك مخصوصا بالاجل الموقوف الذى يحتمل الزيادة والنقصان
باذن الله سبحانه دون الاجل المحتوم الذى لا يحتملها فلعل الذى يموت قبل الرجوع من الزيارة
كان اجله محتوما لا يحتمل الزيادة **حديث** روى ان شهر رمضان لا ينقص ابدا
واشكال هذا الحديث ظاهر لمخالفته لظاهر القران والاحاديث المتواترة واجماع الامامية وتوجيهه
يمكن بوجوه **الاول** الحمل على التقية فانه قال الشيخ فى التهذيب ان القول بان شهر رمضان لا ينقص
ابدا قول جماعة من الغلاة والعامة انتهى فظهر ان جمعا من العامة يذهبون الى العدد فيمكن حمل حديث
على التقية وان كان مذهب قليل من العامة لكن قد يقتضى الحكمة والمصلحة التقية فى مثله ويجوز ارادة
اخفاء المذاهب او كان القائل به مشهورا فى ذلك الوقت او كان هو الحاضر فى ذلك المجلس وهو السائل
والناقل **الثانى** ان يجعل قوله ابدا قيدا للكلام ويبقى ان النفى راجع اليه خاصة اى لا يكون دائما ناقصا بل
يكون تارة تاما وتارة ناقصا فان قلت هذا الحكم غير مخصوص بشهر رمضان فلا وجه لتخصيصه بالذكر
وافراده بهذا الحكم قلنا ان له سببا اوجب التخصيص بعد تتبع الروايات وهو ان قوما كذبوا على
النبى صلى الله عليه واله فزعموا ان الذى صام فى شهر رمضان كان النقصان فيه اكثر من التمام وان
اكثر ما يكون شهر رمضان على النقصان ثم قابلهم اخرون فادعوا انه لم يصم الا تماما ولا يكون صيامه
ابدا الا على التمام فاقتضت الحال الرد على الفريقين **الثالث** ان يحمل على الغالب **والرابع** ان يحمل على
حالة الاشتباه وحصول المانع من الرؤية فى اخر الشهر فانه يجب الحكم بالتمام وحاصله انه لا ينقص
ابدا مع عدم الرؤية **والخامس** ان يبقى على ظاهره بان يقال انه لا يكون سنة من السنين ناقصا فى الواقع
ونفس الامر وان كان بحسب الرؤية تسعة وعشرين ولكنه يكون اخر شهر شعبان اول شهر رمضان فى
نفس الامر مع الامكان ولو لم يكن فيه فينقل الكلام الى شهر رجب وصورة عدم الامكان ونقص
شهر رمضان نادرة جدا ومع ذلك لا يجب القضاء ولا يجب العمل الا بالرؤية لانا مكلفون بذلك
لا بنفس الامر فيكون المراد بمثل ذلك الخبر الاعتقاد وبالاخبار الرؤية العمل **والسادس** ان يكون

المراد انه

المراد انه لا ينقص فضله وشرفه ابدا بالنسبة الى غيره من الشهور كما ان شعبان لا يتم بالنسبة اليه وان
كان شهر رمضان تسعة وعشرين وشعبان ثلثين بحسب الرؤية **والسابع** ان يكون المراد انه لا يجوز
اطلاق لفظ النقصان على هذا الشهر الشريف لانه محتمل للذم بل غالب الاستعمال ظاهر فيه ويؤيده
ما ورد انه لا يجوز ان يقال رمضان بغير شهر لانه من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال جاء رمضان و
ذهب رمضان ونظير ذلك **والثامن** ان يكون المراد انه لا ينقص صوم المفروض فيه ابدا سواء كان بحسب الرؤية
تاما ام لا بمعنى ان الصوم الواقع فيه مجز ولا يجب قضاء يوم منه ان اتفق تسعا وعشرين كما ذهب اليه
اصحاب العدد فهو دال على بطلان قولهم **التاسع** ان يكون التابيد محمولا على الزمان الطويل كما
حملوا عليه ما تمسك به اليهود من قول موسى عليه السلام على ما زعموا تمسكوا بالسبت ابدا وكذا بعض
ايات الوعيد على بعض الحالات وحاصل المعنى انه لا يكون اكثر الاوقات ناقصا كما قاله بعض من
وورد به الخبر عنهم يعنى ان نقصه غير غالب على تمامه والفرق بين هذا وبين الثالث ظاهر اما
لفظا فان رجوع النفى الى المقيد بخلاف رجوعه الى القيد والمقيد واما معنى فلان نفى غلبة النقصان غير
اثبات غلبة التمام **والعاشر** ان يكون المراد ان شهر رمضان لا ينقص ابدا عما يكون الشهر العرفى
عليه وهو اما ثلثون او تسعة وعشرون اى لا يكون اقل من تسعة وعشرين فاذا كان بحسب الرؤية
ثمانية وعشرين يوما يجب قضاء يوم منه وحمل الخطاء على اول الشهر وهذا مجمع عليه **والحادى عشر**
ان يكون المراد انه لا ينقص فرض صومه ابدا بمعنى ان كل يوم ثبت كونه منه يجب صومه فيكون اشارة
الى عموم الفرض واستغراقه لجميع الايام التى من هى من الشهر **والثانى عشر** ان يكون المراد انه لا
ينقص ابدا بحسب القضاء او لا ينقص قضاؤه ابدا بمعنى انه لا يجزى فى قضائه الا عدة ما فات يوما بدل
يوم فلا يظن انه اذا فات كله بسفر او مرض او غيرهما من الاعذار او عمدا وكان ثلثين يوما انه
يجزى صوم تسعة وعشرين يوما قضاء عنه لان الشهر كثيرا ما يكون تسعة وعشرين **حديث
مشكل** روى الشيخ فى التهذيب وغيره عن على عليه السلام قال ان اول صلوة احدكم الركوع ووجه
الاشكال فى الحديث ظاهر ويمكن توجيهه من وجوه **الاول** ان يكون المراد انه اول فعل وجب فى الصلوة الركوع
وقد نقل انه لما نزل اقيموا الصلوة لم يعلموا كيف يصلون فنزل اركعوا واسجدوا فيكون وجوب الركوع

مقدما

مقدمًا على وجوب النية والتحريمة والقرائة والقيام وان كان متلخوا في الفعل الى الاتيان به
والثاني ان يكون من اول فعل يمتاز صلوة المسلم به عن صلوة غير المسلم هو الركوع فقد نقل انه لم يكن
واجبًا في بعض الملل السابقة والشرايع المتقدمة كما نقل الطبرسي في مجمع البيان ان صلوة اليهود ليس فيها
ركوع والثالث ان يكون المراد ان اول فعل من افعال الصلوة الذى يمتاز به المصلى عن غيره الركوع
لان النية امر قلبى لا يطلع عليه احد وباقى الافعال المتقدمة على الركوع اعم من ان يكون جزءًا من الصلوة
الرابع ان يكون المراد ان اول فعل من افعال الصلوة الذى علم من الشارع الاعتناء والاهتمام به وترجيحه
وتفضيله على غيره والحكم بانه اوجب من سواه هو الركوع والخامس ان يكون المراد ان اول فعل يدرك
المصلى فضيلة الجماعة به ويجوز له الدخول فيها الركوع والسادس ان يكون المراد ان اول فعل
اذا اتى به المصلى لم يات بما نسيه من الاذان والاقامة الركوع فكانه اول الصلوة والمسئلة وان كانت
خلافية الا انه يجوز توجيه الحديث باجماع البعض والسابع ان اول فعل ظاهر اذا تركه المصلى عمدًا
او سهوًا او زاده كذلك بطلت صلوته هو الركوع فكانه هو اول الصلوة لانه اول الاركان الظاهرية
والثامن ان يكون المراد ان اول الصلوة التى اذا دخل فيه المصلى المتيمم ثم وجد الماء لا يقطع
الصلوة له الركوع وهذه المسئلة ايضًا خلافية والتاسع ان يكون الركوع عبارة عن الخشوع والخضوع
والاقبال بالقلب الى الصلوة والانقياد لله والتسليم والتذلل ومن هذا القبيل قول الشاعر
لا تهين الفقير علك ان تركع يومًا والدهر قد رفعه وهذا ركوع الباطن وهو ركوع القلب
وقد اشار اليه بعض المفسرين والمراد ان اول ما ينبغى للمصلى الاتيان به قبل الدخول فى افعال
الصلوة هو خشوع القلب والتذلل لانه يريد ان يقف بين يدى الجبار ويمتثل امره والعاشر
ان يكون الاول مجازًا بمعنى الافضل فان الاول مقدم على غيره تقدمًا حسيًا كما ان الافضل مقدم على
المفضول تقدمًا معنويًا وقد ذكروا لتوجيه الحديث وجوهًا اخر تركناها لبعدها **حديث
مشهور** ١٠ قد روى العامة والخاصة عن النبى صلى الله عليه واله انه قال الدنيا سجن
المؤمن وجنة الكافر وفى ظاهر الحديث اشكال فان كثيرًا من المؤمنين احوالهم فى الدنيا فى غاية
الاستقامة ظاهرًا وباطنًا وكثيرًا من الكفار فى ضيق عظيم وضر وفقر واحتياج ومرض فالدنيا سجن لهم

الدنيا سجن المؤمن

وجوابه يمكن من وجوه كثيرة احسنها سبعة الاول ان المؤمن وان كان فى الدنيا فى نعيم وحسن حال
فانه بالنسبة الى حاله فى الجنة فى سجن وضيق وسوء حال والكافر وان كان فى الدنيا فى ضيق وسوء حال
فانه بالنسبة الى حاله فى النار فى جنة ونعيم فيكون الحكمان للدنيا بالنسبة الى الاخرة ومثل هذا
التوجيه مروى عن الحسن عليه السلم والثانى انه محمول على الاغلب والثالث ان المؤمن وان كان
فى نعمة وتنعم فانه فى سجن لانه لكونه مؤمنًا عارفًا لا ينهمك فى اللذات الدنيوية ولا ينغمر فيها
بل يكون قصارى همته على العمل الذى يقربه الى مولاه فيكون فى سجن من جهة انه دائمًا يكون فى ملاحظة العمل
بالطاعات واجتناب المحرمات وملاحظة اوقات الطاعات وتحصيل اليقين وكسب الاخلاق وطلب العلم
والاتيان بالواجبات والمندوبات وترك المحرمات والمكروهات وارتكاب المشاق وغير ذلك بل لا يكون المشقة
عليه اكثر منها على من لا يمكن له التلذذ باللذات الدنيوية فانه ترك اللذات التى لم يحصل لها ولا يمكنه الوصول
اليه بخلاف ذلك فانه يتركها مع وجودها وتمكنه منها وصعوبة ذلك مما لا يخفى وكذا يشتغل بتزكية
النفس التى هى الجهاد الاكبر ومثل ذلك والكافر مطلق من ذلك الحكم همته مصروفة فى قضاء الشهوات
بقدر ما يقدر عليه والرابع ان المؤمن وان كان متاع الدنيا حاصلًا له موجودًا عنده فهو لا يلتفت
اليه ووجوده عنده كعدمه همه الخروج من الدنيا والعروج الى مرتبة العليا ولا يريد البقاء فى هذه الدار
الا لارتكاب مشقة يقربه الى باريه فصحته وسقمه لا يتفاوتان عنده يشتغل بالشكر عند الصحة ويتسربل
بالرضا عند السقم وجود النعم يؤذيه والتشبث بالاخرة امله قلبه يطير الى عالم اخر وان كان جسمه فى هذا
العالم مشتاق الى حضرة الموجود يصبح الليالى بالبكاء والحنين ويمسى الايام بالصوم وعبادة رب
العالمين شوقه الى الخروج من الدنيا كشوق المسجون الى الخروج من السجن والخامس ان السجن من شانه
الضيق والجنة من شانها السعة والدنيا ضيقة بالنسبة الى منزل كل مؤمن فى الجنة واسعة بالنسبة الى
منزل كل كافر فى النار والسادس ان من كان فى السجن فهو فى مشقة وان حصل له لذات خارجية
من جهة اخرى ومن كان فى الجنة فهو فى تنعم وان حصل له مشقة خارجية من جهة اخرى كما هو شان جنات
الدنيا والسابع انه يمكن ان يكون الحديث خبرًا بمعنى الامر يعنى ينبغى للمؤمن ان يجعل الدنيا على
نفسه بمنزلة السجن وكان فكره مصروفًا على اسباب الخروج وهذا التوجيه فى بقية الحديث غير ممكن الا

تكلف بان يق امر الكافر بالتنعم في الدنيا وجعله جنة على نفسه على وجه التهديد حتى يكون امر المومن
واردا على سبيل الحقيقة وامر الكافر على سبيل المجاز **حديث روى في باب النذر**

الثاني حديث

من التهذيب حدثنا موضع الاشكال منه هذا سأله عن رجل جعل عليه ايمانا ان يمشي الى الكعبة
او صدقة او نذرا او هديا ان كلم اباه او امه او اخاه او ذا رحم او قطع قرابة او مأثم يقيم عليه
او امر لا يصلح فعله فقال لا يمين على معصية الله الحديث في الاشكال فيه انما حصل من الجمع بين قول
السائل ان كلم اباه الى قوله او ذا رحم وقوله او قطع قرابة الى قوله لا يصلح فعله كما لا يخفى ويمكن حله
بوجوه احدها ان يقرأ ان قوله ان كلم منصوبة وقطع على الفعلية وفسر التكلم بالتشاجر والتنازع
فيكون المعنى سأله عن رجل الزم على نفسه بالايمان او لاجل الايمان المشي الى الكعبة او صدقة او نذرا
او هديا مشاجرة ابيه او امه او اخيه او قطع قرابة او الاصرار على المأثم الخ فقال لا يمين في معصية الله
الثاني ان يكون ان مكسورة شرطية والبواقي بحالها ويكون المقصود انه لو الزم باليمين احد
الاشياء المذكورة على نفسه لو شاجر اباه او غيره او قطع قرابة او فعل مأثما الخ وكان ذلك لا الزام
للشكر على حصول ذلك ويكون هذه الافعال عنده نعمة فاجاب عليه السلام بما حاصله انه لا ينعقد
الثالث ان يكون ان مكسورة شرطية وكلم من التكلم بمعنى اللفظ وقطع على المصدرية وكان معطوفا
على محذوف يدل عليه الكلام فيكون المعنى انه حلف بالمشي او الصدقة او غيرهما ان كلم اباه او غيره من
المذكورين عقوقا او قطع قرابة او مأثما الخ اى كان ذلك لاجل حصول العقوق او قطع القرابة
او غيرهما فيكون اليمين هنا للزجر لا للشكر الرابع ان يكون ان مكسورة وكلم بمعنى تلفظ وقطع بصيغة
الماضي ويكون السؤال عما لو كان متعلق اليمين اشياء بعضها معصية وبعضها غير معصية فورد الجواب
بالتفصيل بان ما كان على معصية لم ينعقد **حديث روى في الكافي** عن ابي

حديث في مباني الاسلام

جعفر عليه السلام انه قال بني الاسلام على خمسة الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال
قلت واى شيء افضل قال الولاية لانها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن قلت فالذي يلي ذلك
الفضل قال الصلوة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الصلوة عماد دينكم قال قلت ثم الذي
يليها في الفضل قال الزكوة لانه قرنها بها وبدأ بالصلوة قبلها وقال رسول الله صلى الله الزكوة تذهب

بالذنوب قلت والذي يلي ذلك في الفضل قال الحج قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين الى ان قال قلت ثم ماذا يتبعه قال الصوم الى ان قال
ولم صار الصوم آخر ذلك اجمع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار قال ثم
قال ان افضل الاشياء ما اذا انت فاتك لم يكن منه توبة دون ان ترجع اليه فتؤديه بعينه ان الصلوة
والزكوة والحج والولاية ليس يقع شيء مكانها دون ادائها وان الصوم اذا فاتك او قصرت او سافرت
فيه اديت مكانه اياما غيرها وجزيت ذلك الذنب بصدقة ولا قضاء عليك وليس من تلك الاربعة شيء
تجزي مكانه غيره **اقول** في هذا الحديث مواضع مشكلة احدها قوله عليه السلام
قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار في جواب لم صار الصوم الخ فان التعليل
والاستشهاد بالحديث لا يفهم منه وجه كون الصوم متأخرا عن الاربعة في الفضيلة والجواب لا
يطابق السؤال ظاهرا وثانيها ما ذكره عليه السلام في بيان الفرق بين الصوم والاربعة من انه
اذا فاتت الاربعة لا توبة فيها بل يجب اداؤها بعينها بخلاف الصوم فانه لا قضاء عليك فيها فانه لا
فرق في هذه الحيثية بين الصوم والاربعة وثالثها قوله لا قضاء عليك فانه ينافي قوله
اديت مكانه اياما غيرها والجواب اما عن الاول فهو ان قول السائل لم صار الصوم آخر ذلك اجمع يحتمل
معنيين احدهما ان يكون مراده ان ما وجه كون الصوم متأخرا في الفضل عن الاربعة ولم
صار كل واحد منها افضل منه ووجه تطبيق الجواب على السؤال على هذا المعنى ان يقال ان مراده
ان ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله في مدح الصوم هو هذا وهذا النعت للصوم والمدح له
قليل بالنسبة الى مدح الاربعة بما تقدم بيانه من ذلك ان ما مدح به الولاية هو انه مفتاح غيره من
العبادات المذكورة التي منها الصوم والوالي هو الهادي والدليل عليهن فاذا كان هو مفتاح الصوم
وغيره والوالي هو الدليل عليه وعلى غيره فيكون كل ما للصوم من المدح حاصلا له مع ما لغيره فما هو
مفتاح له والوالي دليل عليه وما مدح به الصلوة انها عماد الدين وكونه ادل على الفضيلة من مدح
الصوم من وجهين احدهما ان الدين مركب من امور منها الصلوة ومنها الصوم ومنها
غيرها واذا كانت الصلوة هو العماد لتلك الامور فلا محالة تكون افضلها فان عماد الشيء افضل من سائر

اجزائها فان به قوامه عنده وثانيهما انه يعلم منه ان النجاة من النار لا يتحقق بعد ترك الصلوة
بخلاف قوله الصوم جنة من النار فان النجاة من النار موقوف على وجود الدين ووجود الدين
موقوف على الصلوة لتوقف وجود الشئ وقوامه على العماد فالنجاة من النار موقوف على الصلوة
واما كون الصوم جنة من النار لا يوجب توقف النجاة منها عليه لعدم حصر الجنة بالصوم ومما
مدح به الزكوة هو انها تزين الصلوة وتذهب بالذنوب والثانى منهما يساوى مدح الصوم بل
يكن افضل منه فانه لا يدخل النار من لا ذنب له فيبقى الاول منهما زائدا على مدح الصوم على ان وصفه
الثانى ازيد من وصف الصوم لان بعد ذهاب الذنوب لا يبقى الم من الام النار والبرزخ والحشر
بخلاف كونه جنة من النار فانه لا ينفى الا الم النار فيحتمل ان يكون الالام اخر من آلام البرزخ وطول
الموقف وغيرها ومما مدح به الحج وما هو ذكر فى الاية وهو ازيد من وصف الصوم بوجهين احدهما انه
يفهم ان الحج على الناس لله وهذا الوصف يزيد على وصف الصوم لان كون العبادة مخصوصة
بكونها للمعبود من غير ملاحظة شئ اخر يوجب افضليتها على غيره عما يكون الاتيان به لاجل النجاة
من النار او الوصول الى الجنة او مثلهما وثانيهما ان الاية تدل على كفر تارك الحج ولا شك
ان هذا وصف يزيد على جميع الاوصاف والثانى مما يحتمل ان يكون معنى لقول السائل
ان يكون مراده من قوله لم صار الصوم اخر ذلك اجمع انه لم يعقب هذه الاربعة به ولم صار الصوم
ملحقا بها معدودا معها مع انه امر سهل وتكليف خفيف بالنسبة الى الاربعة وغيرها فانه
مجرد ترك اكلة واحدة بالنهار واستيفائها بالليل والزيادة عليها فكيف صار من جملة ما بنى
عليه الاسلام مع انه بحسب الظاهر لا نسبة له الى الاربعة فان الصلوة تكليف شاق واشتغال
للظاهر والباطن ووقوعه على وجه التام يتوقف على حضور قلب وتوجه تام الى من يصلى له فى
جميع اجزاء الصلوة مع تكررها كل يوم مرارا معددة وتوقفها على تطهير الظاهر وتوقف
قبولها على تطهير الظاهر والباطن وعلى مقدمات كثيرة اخرى واشتمالها على احكام كثيرة و
كون الزكوة مشتملة على بذل المال الذى هو احب الاشياء عند اكثر الناس بعد النفس بل يرجح
كثير من العقلاء ببذل الارواح دونه وكون الحج موجبا للمشقة الشديدة وارتكاب المخاطر العظيمة

وترك الاوطان والاهل بل يظن فيه بذل الارواح ويحتاج الى صرف الاموال ونص على اشتماله
على المشقة كلام ذى الجلال والى غير ذلك وكون الولاية امرا قلبيا ليس حصوله وتحصيله
اولا بالاختيار ومع ذلك يشتمل على فرض الطاعة والاقرار بها لصاحبها وهى لا تقصر عن
العبودية وتطبيق الجواب على السؤال على هذا المعنى ظاهر فانه اجاب ع بان الصوم ايضا عظيم
الشان والمنزلة شرعا فان النبى صلى الله عليه واله قال فيه ما قال ومعلوم ان اتقاء النار
واجب لا يحصل الا بعبادة عظيمة واجتهاد زائد وحاصله انه يحسن لذلك الحاقه بالاربعة فى الحكم و
ان قصر عنها فى الفضيلة والجواب عن الاشكال الثانى فعلى المعنى الاول لقول السائل يمكن بوجوه
الاول وهو الاظهر ان يكون المراد من الجواب ان الاشياء اذا كانت على قسمين قسم اذا تركه المكلف لم
يقبل توبته من تركه فى شئ من افراده الا ان ياتى به ويقضيه بعينه وقسم اذا تركه المكلف لا يلزم
قضائه فى جميع افراده بل وجب القضاء فى بعضها وكان غير القضاء مجزيا فى بعض اخر فلا محالة يكون
القسم الاول افضل من الثانى والاربعة من القسم الاول والصوم من الثانى فان كل واحد من الاربعة
لا بد من قضائه والاتيان به بعينه ولا يجزى عنه الا ان يتصدق بدله لصدقة بخلاف الصوم فانه فى
عدة صور يجزى الصدقة عنه كما تقرر فى محله وعلى هذا قالوا فى قوله ع وجزيت فى ذلك الذنب صدقة
بمعنى او ويكون معنى الكلام ان الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس يقع مكانها دون ادائها
ابدا فى شئ من افرادها والصوم اذا فاتك او قصرت او سافرت فيه يكون اللازم على قسمين اما اديت
مكانه اياما غيرها فيكون ح عليك القضاء وهذا فى اكثر افراده او جزيت فى ذلك الذنب بصدقة ولا قضاء
عليك وهذا فى بعض افراده والحاصل ان الفرق بين الاربعة والصوم انها لا بد من قضائها وهو شرط
فى التوبة منها واما الصوم فتارة يجب قضاؤه وتارة لا يجب بل يجزى الصدقة عنه كما تقرر شرعا فاشار
الى القسم الاول بقوله اديت مكانه اياما غيرها والى الثانى بقوله وجزيت الخ قوله ولا قضاء عليك
والثانى ان يكون المراد ان كلا من الولاية والحج والصلوة والزكوة افعال مخصوصة اما نفسانية
او جنانية او اركانية وان كان فيها ترك ايضا والوقت ليس جزء لشئ منها بل اما شرطها كما فى الصلوة
والحج او ليس شرطا ايضا كما فى الولاية والزكوة وشرطيته فى الصلوة والحج ايضا على سبيل التوسع مجاز

الصوم فانه ترك اشياء مخصوصة فى وقت مخصوص الا ترى انه لم يزل معتبدا بها فاذا فات لعذر من
الاربعة وخرج وقتها وجب الاتيان به نفسه خارج الوقت وهو معنى القضاء بخلاف الصوم فانه لو اذا اخل به
ثم ادى مثله فى وقت اخر لم يكن قضاء حقيقة حيث ان الركن الاعظم فيه هو الوقت وهو قد انقضى
بل هو عوض عما اخل به ويكون قوله ثم ادب مكانه اياما غيرها اشارة الى ذلك وقوله يرجع اليه فيؤديه
بعينه وهكذا قوله ادب مكانه الخ لا يخلو عن تأييد لذلك التوجيه الثالث ان يكون المراد ان
الصوم فى الحقيقة هو احترام ايام هذا الشهر بترك المفطرات واذا فات واحترم اياما اخر غيرها
لم يكن قضاء حقيقة بل هو عوض عما اخل به فيكون قوله ثم ادب او كفارة او عقوبة ولا يمكن ايقاع
ذلك فى شهر رمضان اخر ليحصل تلافى احترامه بخلاف الاربعة فان معنى القضاء منها حاصل وهذا
قريب من الاول واما على المعنى الثانى لقول السائل فيكون الاستشهاد بالحديث جوابا لقول السائل
وقوله ان فضل الاشياء الخ يكون كلاما منه عليه السلام لبيان ما ذكره من ترتب الفضيلة ولا يكون جوابا
للسؤال هذا ويحتمل على المعنى الاول لقول السائل ان يكون الحديث لبيان فضيلة الصوم لا بيانا
لعلة فضيلته ويكون ما بعده بيانا لعلة الفضيلة فيكون المراد ان الصوم وان قال فيه رسول
الله صلى الله عليه وآله انه جنة من النار ولكن فضل الاشياء الخ والجواب عن الاشكال الثالث يعلم
مما ذكر فى الجواب عن الثانى **حديث** روى فى الكافى والتهذيب والاستبصار عن
حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح على كفيك من حيث
موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا اقول فى هذا الحديث اجمال من وجوه الاول ان السؤال
وقع عن التيمم والسؤال عنه اما يكون عن الكيفية او الكمية او الوقت او العذر المسوغ له او ما يوجبه
او ما ينقضه او ما يبيحه او نحو ذلك والجواب لا يطابق شيئا من المذكورات والثانى انه ما وجه تلاوة
الايتين مع انه لا يظهر لهما دلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشيعة اصلا بل ربما ظهر منهما دلالة
على ما يناقضه كما لا يخفى الثالث ان المعتبر عند الشيعة فى القطع هو قطع الاصابع الاربع وترك
الابهام والكف وهذا القدر فى التيمم لا يجزى عندهم ولا عند غيرهم حتى يمكن حمل قوله من حيث موضع

حديث فى التيمم

القطع على التقية والرابع ان فى الضماير المذكورة تشويشا من حيث ان اللازم ان يكون ضمير تلا عائدا
الى الامام عليه السلام وضمير لفظة قال الاولى الى الله سبحانه والثانية الى الامام والثالثة الى الله ثم وهذا
غير سياق الكلام والخامس ان قوله وما كان ربك نسيا لا يظهر له مناسبة للحكم ولا للاستشهاد ولا
وجه ذكره والجواب اما عن الاول فهو ان الجواب يتضمن بيان بعض الكيفية وهو مسح الكفين و
حدهما بمسح منهما وذلك كاف ولعل الامام عليه السلام فهم من السائل اختصاص سؤاله بذلك او اقتضى حال
الاقتصار فى الجواب عليه كما فى قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه يسئلونك ماذا
ينفقون واما عن الثانى فبوجهين احدهما ان الغرض عن ذكر الايتين هو الرد على العامة حيث
يقولون بوجوب استيعاب اليدين الى المرفقين فى التيمم وتوجيه الرد انه اراد انه لما قيد فى اية الوضوء
الايدى بقوله الى المرافق والتأسيس اولى من التأكيد فهم ان القيد محتاج اليه والا لكان بمنزلة الزائد
او العبث فيثبت منه ارادة ما دون المرفق من اطلاق اليد ويدل عليه اية السرقة حيث انه اطلق فيه
اليد واريد منه ما دون المرفق اجماعا فكانه قال ان اية التيمم مطلقة كاية السرقة وليست كاية الوضوء
بعينه فلم قيدتموها بما لا بد له عليه دليل وتقييده فى الوضوء لا يوجب تقييد هذه فى التيمم بوجه
وثانيهما ان الغرض من ذكر الايتين التنبيه والاستشهاد على ورود الايدى مطلقة الاطلاقات
متعددة كما فى ايتى الوضوء والسرقة وغيرهما فما كان من الاطلاقات مقيدا منصوصا كاية الوضوء لا يجوز
العدول عنه وما لم يكن كذلك كاية السرقة واية التيمم فلا بد من استعلام بيانه من جهة السنة واما عن
الثالث فبانه يمكن حمله على التقية فى تعيين موضع القطع فان مذهب بعض العامة فى القطع انه من
مفصل الزند ويحتمل ان يكون المقام مقتضيا للتقية فى هذا الحكم ولا يكون مقتضيا للتقية فى
وجوب استيعاب اليد الى المرفق واما عن الرابع فبانه يجوز ان يكون الضماير كلها عائدة الى الامام
غايته ان يكون قال الاولى والثالثة بمعنى تلا او تمثل او نحوهما على انه لا ضير فى بقاء الضماير على ما هو
الظاهر كما فى قوله تعالى وامنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه وغير ذلك واما عن
الخامس فبوجهين احدهما ان مراده ان الله سبحانه بين ما يجب مسحه من اليد فى التيمم ولم يترك
بيانه ولم يترك شيئا بغير حكم ولا حكما بغير دليل وثانيهما انه يظهر من تقييد الايدى فى اية الوضوء

بالمرافق فی کل موضع یکون الحکم مستوعبا للید الی المرفق یجب التقیید بالمرافق فلو کان الامر کما یقوله
العامة من وجوب المسح الی المرفق لزم ان یکون الله سبحانه نسی التقیید وما کان ربک نسیا

معما

معما باسم جمال بر عکس نقیض نعم ار افزائی هر دو طرف عین بیابی باش
مراد از نقیض نعم لا است و عکس لا ال و مراد از عین چشم است و از دو طرف آن اول و اخر انست که
جیم و میم است هر گاه جیم و میم بر ال افزوده شود جمال حاصل میشود و هو المطلوب **معما**

ایضا

باسم شمس نام ان دلبر حسین خصال قلب ماه است در میانه سال مراد از ماه قمر
و قلب قمر میم است و مراد از سال عدد ایام سال است که سیصد و شصت که بحساب ابجد ش و س
باشد و چون میم در میانه ش و س در اید شمس حاصل میشود و هو المط **معما**

ایضا

باسم عثمان مصحف مکعب دو کر نقش کنی بر فرق مکعب دو نامش دانی مکعب عدد
عبارتست از عددی که حاصل میشود از ضرب تعدد در نفس خود و ضرب آن ثانیا در حاصل
ضرب مثلا هشت مکعب دو است که حاصل است از ضرب دو در دو و ضرب دو در چهار که حاصل
ضرب اول است و مراد از مکعب ده در مصرع اول هزار است زیرا که دو موافق عدد حروف ده است
بجهت انکه دال چهار است و ها پنج و واو شش و مکعب ده هزار است همچنانکه ظاهر است و علامت هزار غین
و مصحف غ ع است و مراد از مکعب دو در مصرع ثانی هشت است که حاصل ضرب دو در دو و دو در
چهار است بنا بر این هشت ثمان است و هر گاه عین در ابر ثمان بیفزائی عثمان حاصل میشود و هو المطلوب **حدیث**

بیان تفسیر الحدیث

روی عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال من خاف ادلج و من ادلج بلغ المنزل
الادلاج هو السیر فی اللیل و فسر الحدیث بتفاسیر الاول ان مراده صلعم ان من خاف الله و الیوم الاخر
اجتهد فی العبادة ایام شبابه و قوته و سواد شعره و قد کنی عن العمل فی الشباب بالادلاج فانه یکنی عن الشیبة
بالصبح و لذلک فسر قولهم عند الصباح یحمد القوم السری بان عند الشیب یحمد المرء ما عمله من الطاعات
ایام شبابه و ما احسن فی ذلک قول السراج الوراق و قالت بان سراج علاک شیب فدع لجدیده محدیده
خلع العذار فقلت لها نهار بعد لیل فما یدعوک انت الی النفار الفقار فقالت قد صدقت و فما سمعنا
باضبع من سراج فی نهار الثانی ان من طلب امرا یخاف فوته جد فیه فیکون الادلاج کنایة عن الجد و تحمل

المشقة و علی هذا یکون کلامه صلعم محمولا علی العموم الثالث ان مراده صلعم من الادلاج العبادة فی اللیل
و صلوة اللیل فان العبادة بمنزلة السیر الی الله فمتی وقعت باللیل یکون ادلاجا و المعنی ان من خاف
من العقاب عبد الله فی ظلمات اللیل فان الخائف لا یزال ساهرا باللیل و یمکن ان یکون مراده صلعم ان
المسافر اذا خاف من اللصوص و قطاع الطریق سار فی اللیل لئلا یطلعوا علیه و اذا سار باللیل
بلغ المنزل فان قطع المراحل فی اللیل اسهل کما قیل تا شب نروی روز بمنزل نرسی **قال**

بیان نکتة الآیة

الله سبحانه وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ
خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ **فان قلت** ما النکتة فی تقدیم التجارة علی
اللهو فی صدر الایة و تقدیم اللهو علی التجارة فی اخرها قلت التجارة امر مقصود یقبل الاهتمام

فی الجملة و اما اللهو فلم حقیر مرذول لم قابل للاهتمام

و مقام التشنیع علیهم یقتضی الترقی من الاعلی الی الادنی فالمراد و الله اعلم ان هؤلاء لاجل ذلهم
فی القیام بالوظائف الدینیة و لا لهم قدم راسخ فی الاهتمام بالاوامر الالهیة بل اذا لاح لهم امر دنیوی
یرجون نفعه کالتجارة اعرضوا عما هم فیه من عبادة الله سبحانه و لم یراقبوا مقاما فیهم و خرجوا الیها
جاعلین ما یاملونه من التکسب نصب اعینهم بل اذا سنح لهم ما هو اقل نفعا من التجارة بکثیر و هو
اللهو ضربوا لاجله عن العبادة صفحا و طووا عن ذکر الله کشحا و خرجوا الیه و لم یستحیوا منک
و انت قائم تنظر الیهم فظهر بهذا ان المقام یقتضی تقدیم التجارة علی اللهو فی اول الایة و اما تقدیم اللهو
علیها فی اخرها فلان المقام یقتضی الترقی من الادنی الی الاعلی فان الغرض تنبیههم علی ان ما
عند الله سبحانه من الاجر الجزیل و الثواب العظیم خیر من هذا النفع المحقر الذی حصل لکم
من اللهو بل خیر من ذلک النفع الاخر الذی اهتممتم بشانه و جعلتموه نصب اعینکم و ظننتموه
اعلی مطالبکم اعنی نفع التجارة التی یقبل الاهتمام فی الجملة **من امثال العرب**

مثل

اهون من تبالة علی الحجاج تبالة بفتح التاء المثناة من فوق و تخفیف الباء بلیدة صغیرة من بلاد
الیمن و عملها اول عمل ولته الحجاج فلما قرب منها قال للدلیل این هی قال سترها عنک هذه
الاکمة فقال الحجاج ما اهون عمل بلدة تسترها عنی اکمة و رجع من مکانه فقالت العرب اهون من تبالة
علی الحجاج **فی بعض الکتب** انه جاء رجلان الی امیر المؤمنین علیه السلم و کان مع احدهما

فضائل امیر المؤمنین

خمسة ارغفة ومع الآخر ثلثة فجلسا بالكلان فجائهما ثالث فشاركهما فلما فرغوا رمى لهما ثمانية دراهم
فطلب صاحب الاكثر خمسة فابى صاحب الاقل فتخاصما اليه فقال لصاحب الاقل قد انصفك فقال
يا امير المؤمنين حقي اكثر من ذلك وانا اريد مر الحق فقال اذا كان كذلك فخذ انت درهما واعط
الباقي **اقول** والسبب في ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلثة فاكل كل
منها ثلثة وهو رغيفان وثلثا رغيف فاكل صاحب الثلثة رغيفين وثلثي رغيف فاكل الثالث
من ارغفته ثلث رغيف واكل صاحب الاكثر ايضا رغيفين وثلثي رغيف فبقي رغيفان وثلث
رغيف فاكله الثالث فالثالث ايضا اكل رغيفين وثلثين وهو ثمانية اثلاث ثلث واحد من صاحب
الثلثة وسبعة اثلاث من صاحب الخمسة فيكون حق الاول من الدراهم ثمنه وهو درهم واحد
حق الثاني سبعة اثمانه وهو سبعة دراهم **من الوقايع** التي جرت بين الحسن الصباح والوزير
نظام الملك ان السلطان ملكشاه امر بنقل بعض الرخام من حلب الى اصفهان فاكترى بعض اهل سوق
العسكر لحمل خمسمائة رطل من الرخام المذكور جمالا من رجلين من العرب كان لاحدهما ستة جمال و
للآخر اربعة وكان لكل منهما ايضا خمسمائة رطل فوضعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولما وصلوا
الى اصفهان امر السلطان للرجلين بالف دينار وقسمها الوزير نظام الملك بينهما فاعطى صاحب
الستة ستمائة وصاحب الاربعة اربعمائة فاعترضه الحسن الصباح في حضرة السلطان وقال قد
صرفت مال السلطان في غير مستحقه ومنعت المستحق من ماله فانك قد ظلمت في هذه القسمة صاحب
الجمال الستة لان حقه من الالف ثمانمائة دينار وحق صاحب الاربعة مائتا دينار ثم قرر ذلك بوجه معقد
ملغز فقال السلطان قل شيئا افهمه انا فقال الجمال عشرة والاحمال الف وخمسمائة رطل فثلثة اخماس
الاحمال حملت على الجمال الستة وهي تسعمائة رطل خمسمائة منها لصاحبها واربعمائة للسلطان و
خمسان منها حملت على الجمال الاربع وهي ستمائة رطل لصاحبها خمسمائة رطل وللسلطان مائة رطل
فحمل صاحب الاربع خمسا من خمسمائة رطل فيستحق خمس الالف وهو مائتان وحمل صاحب الستة اربعة
اخماس الالف وهي ثمانمائة **فائدة** اعلم ان الالف يسمى هيولى الحروف وقطبها اما
تسميتها بالهيولى لان هيولى الشيء مادته وما لا يمكن وجوده بدونها بل يتوقف وجوده على كونه مركبا

بيان ما وقع بين الحسن الصباح ونظام الملك الوزير

منها ومن شيء آخر والالف كذلك بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها ومن غيرها ولا يمكن
وجوده بدونها وذلك في مثل الباء والتاء والذال ظاهر واما في مثل الجيم والسين وغيرهما فلتوقف
وجوده على الباء وتركبه منها ومن غيرها ووجودها موقوف على الالف واما تسميتها بالقطب فلان قطب الشيء
وسطه والالف وسط جميع الحروف اما بدون الواسطة كالقاف والكاف وامثالهما واما بواسطة غيرها
كالجيم والعين فان وسطهما الباء ووسط الباء الالف فوسطهما الالف وقد يطلق القطب على الالف
لتساوي عددي لفظهما فان عدد كل منهما مائة واحد عشر **فائدة** اعلم ان لبعضهم طريقا مستحدثا
في رسم الخط يكتبون بها بعض ما لا يريدون ان يطلع عليه جميع الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيخنا
البهائي في الكشكول بعض الكلمات وطريقه ان يرسم خط عرضي وعلى فوقه الرقوم الهندسية لكل حرف
رقم يساويه في العدد فعلامة آحادها ان لا يصل الى الخط العرضي وعلامة عشراتها ان يصل اليه ولا يتجاوز
عنه وعلامة مآتها ان يتجاوز عنه واما الالف فله حرف واحد وهو ايضا يكتب متجاوزا ويفرق بينه وبين
الياء بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا ٣ ٧ ٨ ٢ ومحمد هكذا ٤ ٨ ٤ ٤ وزيد بن خالد هكذا
٧ ١ ٤ ٢ ٥ ٤ ١ ٣ ٤ وغياث هكذا ١ ١ ٥ **فائدة** اعلم ان النار عند
العرب خمسة عشر نارا ١ نار المزدلفة وهي نار كانوا يعملونها في المزدلفة حتى يراها من دفع من عرفة
واول من اوقدها قصي بن كلاب ٢ نار الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا تتابعت عليهم السنوات
جمعوا ما قدروا عليه من البقر وعلقوا على اعناقها واذنابها العشر والسلع وصعدوا بها في جبل وعر واضرموا فيها
النار وعجوا بالدعاء ويرون انهم يمطرون بذلك ٣ نار التحالف فانهم لا يعقدون حلفا الا عليها ويطرحون
فيها الملح والكبريت فاذا اماطت قالوا هذه النار قد شهدت ٤ نار الغدر كانوا اذا غدر الرجل بجاره اوقد
له نارا بمنى ايام الحج ثم قالوا هذه غدرة فلان ٥ نار توقد للقادم من سفره سالما غانما ٦ نار
الزائر والمسافر وذلك انهم اذا لم يحبوا الزائر والمسافر ان يرجع اوقدوا نارا وقالوا ابعده الله واسحقه
٧ نار الحرب وتسمى نار اللاهبة توقد على يفاع اعلاما لمن بعد عنهم ٨ نار الصيد يوقدونها فيغشي
ابصارهم ٩ نار الاسد كانوا يوقدونها اذا خافوا الاسد اذا راها حدق اليها وتاملها ١٠ نار السليم وهي
للملدوغ اذا سهر ١١ نار الكلب يوقدونها حتى لا يناموا ١٢ نار العرى كانت ملوكهم اذا سبوا قبيلة

في رسم الخط

في عدد النيران

طريق تعيين مقدار سطور العدد

وطلبوا منهم كرهوا ان يعرضوا النساء نهارا لئلا يفتضحن ١٣ نار الوسم التي يوسمون بها الابل ١٤
وهي اعظم النيران ١٥ نار الحرتين وهي التي اطفاها الله **قواعد لطيفة** ١ اذا اردت
ان تعلم مقدار سطور العدد تبتدئ باليمين وتسقط المراتب ثلثاً ثلثاً الى ان يبقى ثلث او اثنان او واحدة
وتقرء ما بقي على انه في الابتداء وتزيد على مقروك لفظ الالف بعدة الثلثات السابقة عليه كذلك و
تزيد على مقروك لفظ الالف بعدة الثلاثات السابقة عليه وهكذا الى ان ينتهي الى المراتب الثلث الاول
مثاله اردنا ان نقرء هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٠٠ وهو الارقام التسعة مترتبة
مع الصفرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب مثلثاً بقي ٩٨ فزدنا على ثمانية وتسعين لفظ
الف ثلث مرات بعدة الثلاثات والمراتب الثلث السابقة عليها ٧٦٥ فزدنا على سبعمائة
وخمسة وستين لفظ الف مرتين والمراتب الثلث السابقة عليها ٤٣٢ فزدنا على اربعمائة واثنين
وثلثين لفظ الف مرة والمراتب الثلث الاول مائة فالعدد المذكور ثمانية وتسعون الف الف الف وسبعمائة
وخمسة وستون الف الف واربعمائة واثنان وثلثون الفا ومائة ٢ اذا اردت جمع اعداد متوالية
مبتدئة من الواحد تلحق الاخير بما يتلوه وتضرب احدهما في نصف الاخر او تزيد واحدا على العدد
الاخير وتضرب نصف المجموع في العدد الاخير مثاله اردنا ان نجمع من الواحد الى العشرة ضربنا
احد عشر في خمسة او خمسة ونصفا في العشرة او تزيد واحدا على العشرة وتضرب خمسة ونصفا في العشرة
او تزيد واحدا على العشرة وتضرب خمسة ونصفا في العشرة فالحاصل وهو خمسة وخمسون هو المطلوب ٣
اذا اردنا جمع اعداد متوالية مبتدئة من اي عدد شئت تضرب مجموع الطرفين فيما يزيد على تفاضلهما بواحد
او بالعكس او تضرب نصف مجموع الطرفين في عدة تلك الاعداد مثاله في جمع الثلثة الى اثني عشر تضرب
العشرة في نصف خمسة عشر او بالعكس او تضرب سبعة ونصفا في العشرة ٤ اذا اردت جمع افراد
متوالية من الواحد تزيد على الفرد الاخير او تربع نصفه وبعبارة اخرى تربع الشطر الاعظم للفرد
الاخير وهو عدد تلك الافراد ففي جمعها الى احد عشر تربع الستة فنعلم ان مجموع الافراد المتوالية المبتدئة
من الواحد الى اي فرد يكون مربعا جذره عدد تلك الافراد ٥ اذا اردت جمع الازواج المتوالية
مبتدئة من الاثنين الى العشرين تضرب العشرة في احد عشر ٦ اذا اردت جمع اعداد مبتدئة من

الواحد

الواحد على نسبة الضعف فانقص من ضعف اخيرها واحدا فالحاصل هو المطلوب ٧ اذا اردت جمع مضروبات
الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل في تاليه اعني الواحد في الاثنين والاثنين في الثلثة والثلثة
في الاربعة وهكذا تجمع تلك الاعداد وتنقص من الاخير واحدا فمضروب احدهما في ثلث الاخر هو المطلوب
٨ اذا اردت جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد تجمعها وتزيد واحدا على ضعف
الاخير ثم تضرب احدهما في ثلث الاخر فالحاصل هو المطلوب ٩ اذا اردت جمع مكعبات الاعداد
المتوالية المبتدئة من الواحد تضرب مجموعها في نفسه فالحاصل هو المطلوب ١٠ كل عدد ضرب
في عدد تارة وقسم عليه اخرى فمضروب الحاصل في الخارج يساوي مربع ذلك العدد وبهذا يسهل طريق
تحصيل المربع في كثير من المواضع ١١ زوج الفرد فقط لا يكون مربعا ولا مكعبا ولا مال مال
فائدة مشهور است كه سي نفر در كشتي نشسته بودند پانزده نفر از آنها مسلمان بودند و
پانزده نفر از كفار بودند و آن كشتي مشرف بر غرق شدن شد كشتي كوچكي همراه بود مجموع آنها داخل آن
شدند در ميان مسلمان حكيمي بود دانست كه اين كشتي كوچك سنگين خواهد شد ناچار بايد
بعضي را بدريا انداخت پس او پيشتر داخل شد و هر كه ميامد از مسلمان يا كافر در جائي مينشاند
بطريقي كه هر گاه نه نه بشمارند و نهم را در دريا اندازند اول پانزده نفر كفار در دريا انداخته ميشوند
و بعد از سبكي كشتي گفت بايد نه نه شمرد و نهم را در دريا انداخت پس مجموع كفار بدريا انداخته
شدند و طريق نشاندن را نظم كرده اند و آن اينست ز تركان چهار و ز هندو است پنج
دو رومي ابابك عراقي بسنج دو باز و سه زاغ يكي چون سهيل سه روز و شبي ان نهار و دو ليل
دو ميغ و دو ماغ و يكي هم دود نه نه شمردن بر فند بود يعني طريق نشاندن آنست كه اول
چهار مسلمان نشانند بعد از آن پنج كافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن يك كافر بعد از آن سه
مسلمان بعد از آن يك كافر بعد از آن يك مسلمان بعد از آن دو كافر بعد از آن دو مسلمان بعد
از آن سه كافر بعد از آن يك مسلمان بعد از آن دو كافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن يك
كافر و باين طريق كه نشانده شود چون نه نه شمرده شوند و نهم بدريا انداخته شود مجموع
كفار اول بدريا انداخته شوند **قال الله سبحانه** ويخرون للاذقان يبكون

ويزيدهم

مثلا اردنا ان نجمع من الواحد الى الثامن فضعفنا مائة وثمانية وعشرين ونقصنا من الحاصل واحدا بقي مائتان وخمسة وخمسون وهو المطلوب

فائدة هندسية

بيان آية

ويزيدهم خشوعا قال في الكشاف ما معنى الخرور للاذقان قلت السقوط على الوجه وانما ذكر الذقن وهو مجمع اللحيين لان الساجد اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن انتهى واعترض عليه بان اول ما يلقى الارض هو الجبهة والانف لا الذقن واجاب عنه في الكشف بانه اذا ابتدا الخرور فاقرب الاشياء من وجهه الى الارض هو الذقن وان كان في اخره وهو ابتداء الوضع على الارض الاقرب هو الجبهة او الانف ويمكن ان يقال في وجه ذكر الذقن انه اراد المبالغة في الخضوع فالمراد انهم يعفرن لحاهم على التراب والاذقان كناية عن هذا وان يقال انه لما كان الذقن ابعد شيء من الوجه الى الارض في حال السجود كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ في الخرور من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال يخرون لاجل وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط اكثر في وصول الاذقان من وصول الجبهة وحاصله انهم يبالغون في الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله اليها من الوجه **فائدة** اعلم ان كلية العوالم التي ضبطها اهل العرفان اربعة عوالم عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الشهادة اما عالم الجبروت فهو ما يعبر عنه عن الذات المقدسة وينسب اليها وهو من جبره على كذا او اجبره اذا اكرهه او من قولهم نخلة جبارة اذا علت بحيث لا تنالها الايدي لانه تعالى الزم الخلق واجبرهم بما حكم به وقضاه او تعالى عن ادراك العقول فلا تبلغ غايته ومعناه واما عالم الملكوت فهو ما يعبر عن صفاته تعالى وينقسم الى الملكوت الاعلى وهو ما لا يتعلق منها بالمخلوقات فهي الصفات الحقيقية والملكوت الادنى وهو ما يتعلق بها منها وهي الصفات الاضافية فللحق تعالى على كل جبروت لاستيلائه على الكل وفي كل شيء ملكوت لتصرفه في الكل فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون واما عالم الغيب فهو ما كان من المخلوقات غائبا عن احساسنا وعالم الشهادة ما كان منها محسوسا لنا **قيل** ان مروان الحمار وهو اخر خلفاء بني امية انما لقب بالحمار لان العرب انما يسمون مائة سنة بالحمار ومن زمن سلطنة معوية الى سلطنته مائة سنة فلذلك قيل له مروان الحمار فالتركيب اضافي لا وصفي **فائدة لغوية** قد ذكر اللغويون في مبدا اشتقاق اسم الوزارة وجوها منها انه ماخوذ من الوزر الذي هو الملجا ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ومنها انه من الازر وهو الظهر لان الملك يتقوى بوزيره ومنها انه من الوزر وهو الحمل والثقل ومنه

في العوالم الاربع

وجه تسمية مروان بالحمار

وجه اشتقاق الوزارة

قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك ومنها انه من الوزر الذي هو الاثم لشدة ما في الوزارة من ارتكاب المآثم **روى** ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا ابن الذبيحين والمراد بهما احدهما من ولد اسمعيل عليه السلم وهو احد الذبيحين واما الاخر فهو عبد الله ثم ان عبد المطلب لم يكن له ولد الا الحرث فنذر انه ان ولد له عشرة ثم بلغوا ان ينحر احدهم لله عند الكعبة فلما تموا عشرة اخبرهم بنذره فاطاعوه فكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذ عبد المطلب الشفرة لينحره فقامت قريش من انديتها وقالوا لا تفعل حتى تنظر فيه فانطلق به الى عرفة وقال قربوا عشرة من الابل ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى يرضى ربكم فقربوا عشرة فخرجت على عبد الله ثم زادوا عشرة فخرجت على عبد الله فلم يزالوا يزيدون حتى صارت مائة فخرجت القداح على الابل فنحرت **شعر لابي تمام** اخاولت ارشادي فعقلي مرشد ام استمت تاديبي فدهري مؤدبي هما اظلما حالي ثمة اجليا ظلاميهما عن امرد اشيب الضمير في هما راجع الى العقل والدهر واراد بحالبه الفقر والغنى والصحة والمرض واليسر والعسر ونحو ذلك واسناد الاظلام الى العقل لان العيش لا يطيب لعاقل لعلمه وتفطنه بكونه مشوبا بالفناء والزوال والى الدهر لكونه عدوا لكل فاضل وقوله اجليا الخ اى كشفا ظلاميهما وصيراني لكثرة التجارب ومقاسات الشدائد شيخا في سن الصبى متحملا للباساء غير متزلزل عنها ولا متضجر فيها **فائدة** انما سميت الجمعة جمعة لان الله تعالى فرغ فيه من خلق الاشياء فاجتمعت المخلوقات فيه وقيل سميت بذلك لاجتماع الناس فيه للصلوة وقيل اول من سماها جمعة الانصار وذلك قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة وقبل نزول سورة الجمعة فانهم اجتمعوا وقالوا ان لليهود يوما يجتمعون فيه كل سبعة ايام هو السبت وللنصارى يوم اخر كذلك فلنجعل لنا يوما نجتمع فيه فنذكر الله ونشكره فجعلوه يوم الجمعة وكانوا يسمون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروبة فاجتمعوا الى اسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ وذكرهم فسمى يوم الجمعة وقيل اول من سماه جمعة كعب بن لوي لاجتماع الناس فيه اليه وهذا الرجل اول من قال كلمة اما بعد **قولهم** هذا الامر ما يركب اليه اعجاز الابل اى مما يقاسي له الذل والاصل في هذا المثل ان طريقة العرب انهم يردفون العبيد والاسير

حديث انا ابن الذبيحين

شعر لابي تمام

وجه تسمية الجمعة

مثل

فائدة لغوية

ومما يجري مجراه هنا وبركوبهم عجز البعير **فائدة لغوية** في كتاب ادب الكاتب انه مما
جاء مخففا والعامة تشدده الرباعية للسن ولا يقل رباعية وكذا الكراهية والرفاهية وفعلت كذا
طماعية في معروفك ومن ذلك الدخان والقدوم ومما جاء ساكنا والعامة تحركه بقي في اسنانه حفر وحلقة
الباب وحلقة القوم وليس في كلام العرب حلقة بفتح اللام الا حلقة الشعر جمع حالق مثل كفرة جمع
كافر ومما جاء مفتوحا والعامة تكسره الكتان والعقار والدجاجة والدجاج وفص الخاتم ومما جاء
مكسورا والعامة تفتحه الدهليز والضفدع والانفحة ومما جاء مضموما والعامة تفتحه علاوة وجه طلاوة وثلج
جدد والجدد بفتح الدال الطرائق قال الله تعالى ومن الجبال جدد بيض ومما جاء مفتوحا والعامة تضمه
الانمله بفتح الميم واحدة في الانامل والبعوض ومما جاء مضموما والعامة تكسره المصوان جمع مصير

من كلمات العرب

كالجوبان جمع جريب **من كلمات العرب** اذا ظهر البياض قل السواد يريدون بالبياض
اللبن وبالسواد التمر ويعنون به اذا اتسع الخصب وكثر اللبن قل التمر في تلك السنة وبالعكس

حديث نبوي

قال رسول الله صلى الله عليه واله بعثت الى الاسود والاحمر اي الى العرب
والعجم لان الغالب على الوان العرب الادمة والسمرة والغالب على الوان العجم البياض والحمرة والمراد بالعجم
ما عدا العرب او قيل المراد بالاسود والاحمر الجن والانس فالاسود كناية عن الجن لعدم ظهورهم والاحمر الانس

وجه تسمية ايام العجوز

فائدة السبب في تسمية الايام التي في اخر البرد ايام العجوز ان عجوزا كاهنة في العرب كانت تخبر
قومها ببرد يقع وهم لا يعتقدون ولا يعتمدون على قولها حتى جاء البرد واهلك زرعهم فقيل ايام العجوز وبرد العجوز
وقال الزمخشري في كتاب ربيع الابرار انها سميت بذلك لانها ايام العجز اي ايام اخر البرد وقيل انها سميت
بذلك لان عجوزا طلبت من اولادها انهم يزوجوها فشرطوا عليها ان تبرز في الهواء سبع ليال ثم

القاب بعض الصحابة

يزوجوها وكانت الواقعة في تلك الايام ففعلت فماتت من البرد فسميت الايام بهذا الاسم **قد لقب**
بعض من الصحابة والتابعين بالقاب واشتهر بلقبه فمنهم غسيل الملائكة وهو حنظلة بن ابي عامر الانصاري
خرج يوم احد فاصيب فقال رسول الله صلى الله عليه واله هذا صاحبكم قد غسلته الملائكة ومنهم
قتيل الجن وهو سعد بن عبادة ومنهم ذو الشهادتين وهو خزيمة بن ثابت الانصاري وهو شهد
لرسول الله صلى الله عليه واله في قضاء دين اليهود ومنهم ذو العينين وهو قتادة بن النعمان اصيب

عينه يوم احد فردها رسول الله صلى الله عليه واله ومنهم ذو اليدين هو عمير بن عبد عمرو الخزاعي
كان يعمل بيديه معا ومنهم ذو الثدية كان باب الخوارج وكبيرهم وجد من القتلى يوم النهروان كانت
احدى يديه مخدجة كالثدي عليها شعرات ومنهم ذو الثفنات كان يقال ذلك لعلي بن الحسين
ولعلي بن عبد الله بن عباس لما على اعضاء السجدات منهما من شبه ثفنات البعير لكثرة السجود
ومنهم ذو السيفين وهو ابو الهيثم بن التيهان لتقلده في الحرب بسيفين ومنهم ذات النطاقين
وهي اسماء بنت ابي بكر لانها شقت نطاقها للسفرة ليلة خرج ابوها والنبي صلى الله عليه واله
مهاجرا الى المدينة ومنهم سيف الله وهو علي ابن طالب عليه السلام وقد يستعملونه العامة في

لعل وفي اللغات

خالد بن وليد ومنهم مصافح الملائكة وهو عمران بن الحصين ومنهم ذو العمامة وهو ابو
احيحة سعيد بن العاص بن امية كان اذا لبس عمامته لم يلبس قريش عمامته حتى ينزعها **فائدة**
اعلم ان لعل كلمة ترجي وفيها لغات لعل وعل ولعن بالنون وعن ولان بفتح اللام وان و

شعر ابي نواس

رعن ورغن بالغين المعجمة ولعلت بزيادة التاء في اخر لعل وقال الصعدي ان لعل يكون حرف
جر في لغة بني عقيل كما يكون متى حرف جر في لغة بني هذيل **شعر لابي نواس**
اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوم له يوم الترحل خامس قال ابن الاثير في المثل ان مراده من
ذلك انهم اقاموا اربعة ايام ثم قال يا عجبا له ياتي بمثل هذا البيت السخيف في قال الصعدي ابو
نواس اجل قدرا من ان ياتي بمثل هذه العبارة بغير معنى طائل والظاهر ان مراده ان المقام
كان سبعة ايام لانه قال بعد قوله وثالثا ويوم اخر اليوم الذي رحلنا فيه خامس ولا شك ان
اليوم الذي ترحلوا انما يكون خامسا لليوم الذي بعد الثالث اذا قاموا بعد الثالث اربعة

شعر آخر

ايام ولو كان اربعة ايام لكان يوم الترحل ثانيا لما بعد الثالث **شعر عربي**
يلومني العاذل في حبه وما درى شعبان اني رجب وتوضيح ذلك ان العرب كانت تسمي المحرم
مؤتمرا وصفر ناجرا وربيع الاول خوانا وربيع الاخر نضابا وجمادى الاولى الحنين وجمادى الاخرى
الرنة ورجب الاصم وشعبان العاذل ورمضان الناتق وشوال عاذلا وذو القعدة هواعا وذو
الحجة بركا ومعنى الشعر واضح اي يلومني العاذل في حبه وما درى بانه رجب وما دري شعبان

افلاطون وتلامذته

اي الغافل اني رجب اصم **فائدة** كان تلامذة افلاطون ثلث فرق وهم الاشراقيون و
الرواقيون والمشاؤن فالاشراقيون هم الذين جردوا الواح عقولهم عن النقوش الكونية
فاشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من غير توسط العبارات وتقلل
الاشارات والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته
واشاراته والمشاؤن هم الذين يمشون في ركابه ويتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة
وكان ارسطو من هؤلاء ومما يتفق ان المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب ارسطو لا في
ركاب افلاطون **في الحديث** خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق

خير الخيل

اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذا الشية الادهم الاسود والاقرح الذي في جبهته بياض
بقدر الدرهم والارثم ما في شفته العليا وانفه بياض والمحجل ما في قوائم الفرس قل او كثر
بعد ان لا يتجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والطلق بضم الطاء المعجمة عدم التحجيل **معمّا**

معمّا

باسم مسافر تا ز قلب نام يار اكه شدم دل ز فكر بهده پرداختم مراد از نام اسم است
وقلب اسم مسا است هر گاه دل از فكر پرداخته شود يعني كاف آن برود فهمانند و چون فر
با مسا جمع شود مسافر حاصل ميشود **معمّا باسم همام** خوبان ستارگان
سپهر ملاحتند ماهست درميانه ايشان نگار من مراد از ايشان عربي انست كه لفظ هم باشد

ايضا

وما كه درميانه هم باشد همام حاصل خواهد شد **معمّا باسم نور دين**
انكه هستم رخاك در كه او من بيچاره روز و شب محرم وطنش درميان جان منست
درون دل او كي معلوم مراد از ني درين دل ني درون قلب است وقلب در اينجا مصدر بمعنى
مفعول است يعني ني در درون مقلوب ني درون مقلوب نور دين است **لغز**

ايضا

لغز

باسم كلنك وشانه سر دو مرغ از مرغزار كردم پرواز بقصد هر دو شان آهنك كردم
يكي را پا بريدم كشت بي سر يكي را سر بريدم لنك كردم چون پاي شانه سر را ببندازي يعني لفظ
سر را همين شانه ميماند بي بيه ميشود و چون سر كلنك را كه كاف است بيندازي لفظ لنك باقي
ميماند **حديث** روى الصدوق ره في معاني الاخبار باسناده عن عمرو بن سعيد

حديث في التغيير

عن ابيه

عن ابيه قال كنت عند ابي الحسن عليه السلم حيث دخل داود الرقي فقال جعلت فداك ان الناس يقولون
اذا مضى للحامل ستة اشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن عم ادع ولو بشق الصفا فقلت جعلت
فداك واي شيء الصفا قال ما يخرج مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء قوله ادع ولو بشق الصفا رد
على قول الناس حيث يقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضى ستة اشهر فان المفهوم منه ان بعد
مضي ستة اشهر فلا حاجة الى الدعاء في تمامية الولد وخروجه حيا سويا فانه سبحانه قد فرغ من خلقه
فقال عليه السلم ليس كذلك بل يلزم الدعاء لشق الصفا وخروج الولد منه الذي يكون في اخر وقت الحمل ومقاربا
لوضعه **وروي** انه لما نزل قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا خرج النبي صلى الله
عليه وآله يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وتوضيح ذلك ان العرب اذا ذكرت نكرة ثم اعادتها
نكرة مثلها صارت اثنتين كقولك اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعدتها معرفة
فهي هي تقول كسبت درهما فانفقت الدرهم فالثاني عين الاول ولهذا قال الزجاج انه ذكر العسر مع
الالف واللام ثم ثنى ذكره فصار المعنى ان مع العسر يسرين ولبعضهم في هذا المعنى فلا تيأس
اذا اعسرت يوما فقد ايسرت في دهر طويل فلا تظنن بربك ظن سوء فان الله اولى بالجميل
فان العسر يتبعه يسار وقول الله اصدق كل قيل **فائدة** قد اشتهر في اسم اخي يوسف ع
ابن يامين وهو كما صرح به في القاموس غلط بل هو بنيامين كاسرافيل **روي في الكافي**
عن ابي عبد الله عليه السلم قال خالطوا الناس فانه ان لم ينفعكم حبنا وفاطمة في السر لم ينفعكم في العلانية
المراد بالناس اهل السنة واطلق الناس عليهم في الاخبار كثيرا ويمكن توجيه الحديث بوجهين
احدهما ان يكون المعنى خالطوا اهل السنة ولا تعتزلوا عنهم فيتهموكم بسبب الاعتزال بحب علي
وفاطمة عليهما السلم ويعادوكم ولا تظهروا حبهما فان حبكم ان كان بحيث لم ينفعكم في السر مع كون الحب
سرا ومع مخالطة الناس بل امكن زواله بسبب المخالطة لم ينفعكم مثل هذا الحب في العلانية ايضا اي
لو كان علانية ايضا بل يجب ان يكون الحب بحيث لا يتفاوت سرا وعلانية فلا تعتزلوا الناس ولا تتركوا
مخالطتهم لاجل حبهما وعلى هذا فيكون الظرف متعلقا بالحب وثانيهما ان يكون معنى نفع حبهما
في السر اتباعهما واطاعتهما فان من احب احدا اطاعه واتبع امره ونهيه ومقاله وفعاله لا محالة

باب ان مع العسر يسرين

اسم اخي يوسف

حديث في مخالطة اهل السنة

ويكون

ويكون المراد انكم تدعون محبتنا اهل البيت في الظاهر وهي لا ينفعكم حتى تنفعوا بمحبتنا في التربانتبا عنا
والاقتدا بنا في مخالطة الناس وتحمل الاذى عنهم في الله عز وجل **روي** عن امير المؤمنين عليه السلام
انه قال اخبر تقله قوله اخبر امر من الخبر بالضم وهو والخبرة بالكسر والاختبار التجربة والامتحان و
تقله من قلى يقلي من القلي وهو البغض والهاء للسكت والمعنى اذا خبرت تبغض فان مع التجربة
يظهر ما يكره غالبا وقريب منه ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تخالط الناس تخبرهم ومتى
تخبرهم تقلهم ونقل عن مامون الخليفة انه قال لولا ان عليا عليه السلام قال اخبر تقله لقلت انا اقله تخبر
والوجه فيه ان الحب يعمي عن رؤية المساوي فالاختبار لا يحصل الا من القلى والى هذا يشير كلام الشاعر
وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا **روي** في الكافي عن ابي جعفر ع
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من يتفقد يفقد ومن لا يعد الصبر لنوائب الدهر يعجز
ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قيل فاصنع ماذا يا رسول الله ص قال اقرضهم
من عرضك ليوم فقرك قوله من يتفقد يفقد يعني من يتفقد احوال الناس ويتعرفها يفقد
الصديق فانه لا يجد ما يرضيه لان الخير في الناس قليل وقوله ع اقرضهم من عرضك ليوم
فقرك اي اقرضهم من عيبك وذمك يعني من غابك وذمك فلا تجازه واجعله قرضا في ذمته
لتستوفيه منه يوم حاجتك في القيمة **وروى** في الكافي باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام
انه يقول اياكم والكذب فان كل راج طالب وكل خائف هارب وفيه اشكال وهو انه ما معنى
تعليل الحذر عن الكذب بقوله فان كل راج طالب الخ ويمكن توجيهه بوجهين **احدهما**
انه عليه السلام اراد ان لا تكذبوا في ادعائكم الرجا والخوف من الله تع وذلك لان كل راج طالب لما
يرجوا ساع في اسبابه وانتم لستم كذلك وكل خائف هارب مما يخاف منه مجتنب عما يقربه منه وانتم لستم
كذلك **وثانيهما** انه ع حذر من الكذب على الله وعلى رسوله ص وعلى غيرهما ومن ادعاء الدين
مع ترك العمل به والترغيب في الصدق بان الكذب ينافي الايمان وذلك لان الكاذب لم يطلب الثواب
ومن لم يطلب الثواب فهو ليس براج بحكم المقدمة الاولى ولم يهرب من العقاب وكل من لم يهرب
من العقاب فهو ليس بخائف بحكم المقدمة الثانية ومن انتفى فيه الخوف والرجاء فهو ليس بمؤمن

حديث

حديث

حديث في الكذب

كما هو المقرر عند اهل الايمان ودلت عليه الروايات **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد
منهما خال الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بنت الاخر فرزق
كل واحد منهما ابنا فالابنان كل منهما خال الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد
منهما ابن خال الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين باخت الاخر
فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما ابن خال الاخر **سؤال** ان قيل
يمكن رجلان ان يكون كل منهما عم الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد
من رجلين بام الاخر فرزق كل منهما ابنا فالابنان كل منهما عم الاخر **سؤال** ان قيل يمكن ان
يكون رجلان كل منهما عم ام الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين
بنت ابن الاخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم ام الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان
يكون كل واحد منهما خال ام الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين
ببنت بنت الاخر فرزق كل منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال ام الاخر **سؤال** ان قيل يمكن
رجلان يكون كل واحد منهما خال اب الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج رجلان
كل منهما بام ام الاخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال ابيه الاخر
حديث مشكل سال راس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلام بان قال يا مولاي
ما الكفر وما الايمان وما الكفران وما الجنة والنيران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان
وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ
عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما
راى راس الجالوت سكوته عليه السلام حمله على عجزه وشجعته نفسه بسؤال اخر فقال يا ابن المسلمين
ما الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد والموجد الموجد والجاد الجامد والناقص الزائد فلما سمع
الرضا عليه السلام كلامه وراى تسويل نفسه له قال ع اي شيء تقول يا ابن اليهود ممن تقول ولمن تقول
بيننا انت انتصرنا نحن نحن هذا جواب موجز واما الجواب المفصل فاقول ان كنا لندرى
والحمد لله البارى ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيئان المقبولان المردودان

اسئولة في النسب

سؤال راس الجالوت عن الرضا عليه السلام

لاحدهما للآخر

احدهما الجنة والاخر النيران وهما اللذان المتفاقان المختلفان وهما المرجوان ونص به الرحمن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان وبعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا ظهر جواب باقي سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنه على الشيطان فلما سمع راس الجالوت كلامه بهت وتحير وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا حقا **اقول** راس الجالوت اكبر علماء اليهود كما ان جاثليق هو اكبر علماء النصارى قيل في بيانه ان مراده الاصلي ليس السؤال عن نفس هذه الامور بل هو مقصود بالتبع ومقصوده الاصلي السؤال من وجه اجتماع هذه الامور مع حصول التنافي بينها وسلك في السؤال مسلك الجدل حيث استدل بكلام الرحمن بيانه انه تعم قال في سورة الرحمن التي هي مجمع تعداد النعم الاخروية والاولى بعد ذكر نعمة تعليم القران خلق الانسان علمه البيان فذلك يقتضي ان يكون خلق الانسان اعظم النعماء وكذلك تعليمه البيان وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير وذلك يقتضي الجبر في العقايد والافعال والاعمال اذ مقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضي خلق الضمير في الانسان فاذا كان الضمير مخلوقا لله تعالى واظهاره باللسان والبيان كان بخلقه وتعليمه ايضا فذلك يستلزم ان يكون كل ما يحصل من الضمير والبيان من الله تعم ومع ذلك عد ذلك من النعماء المرجوة وعلى هذا فلا معنى للكفر والايمان وكذا لا معنى للجنة والنيران وما معنى الكفرين وما معنى الشيطانين المرجوين وكيف يجتمع مرجو بينهما هذا آخر ما وجد

في النسخة الشريفة ولم يتم بيان حديث راس الجالوت وعدم تمامه

اما لحدوث عايقة لمؤلفه طاب ثراه او لفقد بعض الاوراق

من النسخة اي نسخة الاصل او لعدم وفاء

عمره الشريف باتمامه

والله عالم بحقايق

الامور

ومن ملحقات هذه النسخة الشريفة احتجاج مولانا الرضا عليه السلام

مع راس الجالوت اعلم علماء اليهود اعلم ان هذا الكتاب المستطاب الذي فاق على اقرانه وارتفع عن التعريف واستغنى عن التوصيف من كان فوق محل الشمس منزله فليس يرفعه شيء ولا يضعه اشتمل على جملة وافية من مشكلات العلوم وجملة كافية من معضلات الفنون فكم فيه من الفوايد والفرايد والعوائد والقواعد من نكت العلوم ونخب الرسوم فلعمري ان ما فيه من الزواهر النواضر بلذ الاسماع ويقر النواظر من بين ترابيه في كل مسئلة كانه البدر بين الانجم الزهر بل نوره غلب الشمسين ضوءهما فليس مع نوره شمس ولا قمر وكيف لا وهو مصنف مصنف العلوم ومدرسها والمقدم في مجامعها ومدارسها علامة زمانه والمجتهد على الاطلاق اعلى الله مقامه ورفع درجاته لكن لما لم يخرج من المسودة تاما وبقي بعض صفحاته على البياض ولم يكمل شرح حديث تامن الائمة صلوات الله وسلامه عليه مع راس الجالوت شمر لاتمامه والسعي بتمامه خادمه العالم العامل الفاضل الكامل سند الفقهاء ومستند العلماء شيخنا المؤيد مولانا المسدد الحاج ملا محمد طيب الله ثراه فاكمل تفسير الحديث والحق به شرح خطبة اول الائمة وهادي الامة امير المؤمنين عليه وعلى اولاده صلوات الله الملك المبين في جوامع التوحيد ليكون بمنزلة الختام للكتاب ليكون ختامه مسكا ففي ذلك فليتنافس المتنافسون ولمثله فليعمل العاملون وشرحه حسب مقتضى الحال والحمد لله العلي المتعال وهو حسبي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا آخر ما تصدع ببيانه افاض الله عليه شآبيب غفرانه ولعمري لقد اجاد فيما افاده وكان ذلك الذي يبشر الله به عباده فكم من ستر مكتوم كشف لثامه فسر به قلب كل طالب وكم من رحيق مختوم فض ختامه فاقر به عين كل شارب الا انه رحمه مضى وما اتم معنى حديث الرضا عم لكنه شمل التوفيق سبطه الدقيق البحر العميق الذي عقمت النساء ان ياتين بمثله وما اظلت السماء على نظيره من قبله البحر المواج اذا تكلم والسراج الوهاج اذا اظلم الجهل وادلهم الطود الباذخ

والسلام

والسنام الشامخ بذّ الظّلام وعلم الاعلام ظهر الملّة والدّين ومبيّن قوانين الشّرع المبين المولى الامجد والامام الاوحد الحاج ملّا احمد ايّده الله تعالى بحلل النّور وسقاه من عين السّلسبيل والكافور حتّى افاد واجاد وبيّن المراد واظهر الكنوز من مطاوي هذا الحديث المرموز من طلب الطّالبين بطيب انفاسه وكشف القناع عن وجوه اعراسه فكان الجدير ان يجعل ذلك من متمّمات هذا الكتاب لئلا يقرع الطّلاب فى حلّه كلّ باب والله الموفّق للصّواب

قال نوّر الله تعالى مرقده

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصّلوة على محمّد واله الطّاهرين **وبعد** فيقول الرّاجي رحمة ربّه الباقى محمّد بن احمد بن محمّد مهدى النّراقى انّ بعض الفضلاء الاصدقاء سألنى عن بيان معنى هذا الحديث الشّريف الّذى هو شبه المرموز سؤالاً وجواباً فاجبته مع قصور البال واختلال الاحوال اذ لم يسع ردّه **قال** حفظه الله ايّها العالم الرّبّانى والعارف الصّمدانى والكاشف عن اسرار كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين المأمول من الطاف جنابكم ان تمنّوا على ببيان معنى هذا الحديث الشّريف وشرحه وتبيينه على وجه التّفصيل **وهذه عبارته** سأل راس الجالوت مولانا الرّضا عليه السّلام فقال يا مولاى ما الكفر وما الايمان وما الكفران وما الشّيطانان اللّذان كلاهما رجوان وقد نطق كلام الرّحمن بما قلت حيث قال في سورة الرّحمن ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ فلمّا سمع الرّضا ع كلامه لم يجر جواباً ونكت باصبعه الارض واطرق مليّاً فلمّا راى راس الجالوت سكوته عليه السّلام حمله على عجزه وشجّعته نفسه لسؤال اخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثّر والمتكثّر المتوحّد والموجود الموجد والجارى المنجمد والنّاقص الزّائد **فلمّا سمع الرّضا** عليه السّلام ورأى تسويل نفسه له قال يا ابن ابيه اىّ شىء تقول وممّن تقول ولمن تقول بيّنا انت انتصرنا نحن نحن فهذا جواب موجز **وامّا الجواب المفصّل** فاقول ان كنت لا تدرى والحمد لله البارى انّ الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشّيطان وهما الشّيطانان المتّفقان المختلفان وهما الرّجوان

في بيان معنى حديث
الرضا عليه السلام في
راس الجالوت

ونصّ به القران حيث قال ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِاَيِّ اٰلَاۤءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وممّا قلنا يظهر جواب باقى سؤالاتك والحمد لله الرّحمن والصّلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجانّ ولعنة الله على الشّيطان فلمّا سمع راس الجالوت كلامه عليه السّلام بهت وتحيّر وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الّا الله وانّ محمّداً رسول الله ص وانّك ولىّ الله ووصىّ رسوله ومعدن علمه حقّاً حقّاً **اقول** راس الجالوت هو اكبر علماء اليهود كما انّ القسّيس والجاثليق والبطريق من رؤساء علماء النّصارى واليهود من هاد الرّجل اذا تاب ورجع قيل انّما لزمهم هذا الاسم لقول موسى ع ﴿اِنَّا هُدْنَا اِلَيْكَ﴾ اى رجعنا وتضرّعنا واليهود ادّعوا انّ الشّريعة لا يكون الّا واحدة وهى ابتدأت بموسى وتمّت به فلم يكن قبله شريعة الّا حدود عقليّة واحكام مصلحيّة كما لم يكن قبل التّورية كتاب وانّما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعده شريعة اخرى لانّ النّسخ فى الاحكام بداء وهو ممتنع على الله وقد حكى الله عنهم نفى البداء بقوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ﴾ وتلك السّؤالات لراس الجالوت مبنيّة على مذهب الجبر والاضطرار فى افعال الانسان وغرضه الايراد على اصحاب الشّرايع والاديان فى تميزهم بين الكفر والايمان فى استحقاق الجنّة والنّار والاجر والعقاب والاستدلال له على طريق المحاجّة بالاية الشّريفة **قوله** ما الكفر وما الايمان وما الشّيطانان اللّذان كلاهما المرجوان الاستفهامات منساقة للايراد على التّفرقة بين الكفر والايمان فى المؤاخذة والعقاب والاجر والثّواب على رأيه الفاسد من مجبوريّة كلّ احد على ما عليه من الكفر والايمان فلا يكون هناك ما يستلزم العذاب لا لاستعلام ماهيّة الكفر والايمان لعدم ملائمته لاستشهاده بالاية حيث لم يدّع على ذلك حكما يستدلّ عليه بها ولا يوافق سائر سؤالاته واجوبة الامام عليه السّلام عنها الظّاهرة فى كون المقصود منها واحداً كما سننبّه عليه والكفران يحتمل ان يكون عطفاً تفسيريّاً للكفر والايمان فكان المراد بهما الكفر بالرّحمن والكفر بالشّيطان والتّعبير عنهما ثانياً به للاشارة الى ما عبّر عنهما بالكفر فى القران كما سننبّه عليه وان يكون المراد منهما الكفر بالمعنى المتداول بملاحظة ارباب المذهبين حيث يسمّى كلّ منهما معتقد الاخر كفراً وان اختصّ احدهما بهذا الاسم فى نفس ويحتمل ان يكون المراد كفران النّعمة اى مطلق العصيان الموجب للمؤاخذة على اعتقاد المسلمين و

المراد بالشيطانان شيطان الجن والنفس الامارة اللذين يستدون الكفر والضلالة الى اغوائهما
وتسويلهما فى القلب فانكرهما فى توصيفهما بالشيطنة الموجبة للطعن واللعن عليهما عندهم انسبة الشرور
الى اغوائهما **فقوله** اللذان كلاهما المرجوان اشارة الى ايراد اخر على الطعن عليهما والاستعاذة
منهما وهوان هذين السببين للكفر الذين يزعمونهما الشيطانين هما من النعماء المرجوة التى من الله
بها على عباده فى سورة الرحمن فى قوله خلق الانسان علمه البيان حيث ان الاية فى مقام الامتنان
ودلت على مجبورية الكفر والايمان فيكون سببهما مرجوا ووجه الدلالة ان سبب كل منهما فى الانسان
امران فطرة اقتضائية مستعدة له وفعل يوجب خروج ما فى قوته واستعداده الى الخارج وكلاهما
اضطرارى من فعل الله سبحانه دل على الاول قوله تعالى خلق الانسان اى على ما هو مستلزم لمجموعه
وبصيرا به وعلى الثانى قوله تعالى علمه البيان اى علمه ما فى فطرته المجبولة عليها من الكفر والايمان
وجعله ظاهرا ومبينا فصار ما لمقابلة فالاغواء الذى ينسب الى النفس الامارة هو من الفطرة الاصلية
والجبلة الخلقية وما ينسب الى الشيطان من الوسوسة والاضلال هو من تعليم الله سبحانه **قوله**
فلما سمع الرضا عليه السلم الى قوله مليا لم يحر من باب الافعال الاجوف الواوى من المحاورة بمعنى
المجاوبة لما فيها من مراجعة كل من المتحاورين القول ورد الكلام يقال تحاور الرجلان اذا رد كل
منهما على صاحبه ونكت من ينكت بضم الكاف اى يفكر ويحدث نفسه ونكت الارض بالقضيب
وهو ان يخط بها خطا فيؤثر فيها كالمفكر المهموم واطرق اى ارخى عينيه ينظر الى الارض وفى الصحاح
عن يعقوب اطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم ومليا اى طويلا وسكوته عليه السلم اما لاظهار التنفر
والتضجر عن محاورته استنكارا عليه لمقالته المنافية لجميع الشرايع حتى دين اليهود الذى هو منهم و
بتغييره الاية الشريفة بخلاف ما اراد الله تطبيقا لها برايه الفاسد او من باب المساكتة عن سؤال
الجاهل وحمل سؤاله على ما لا يليق ان يصدر مثله عن سائل عاقل او من باب المداراة وتمكينه على
اظهار جميع ما اختلج فى قلبه من الشبهات حتى كان اصغائه عند الجواب ادخل فى استفادة الحق او
لانه عليه السلم يعلم بالامامة او من حال ذلك اليهودى انه يسأل عنه سؤالا اخر واراد ان يجيب
عنهما بجواب واحد لاظهار العلو وفضله وتعريضا على افتخاره بعلمه ليكون اتم فى اسكاته وافحامه

وكان كالاعجاز له او لتوقير الحكمة كما روى عن مولانا وسيدنا امير المؤمنين عليه السلم انه سئل عن
مسئلة فتراخى فى الجواب فاجاب بعد التامل فقيل له فى ذلك فقال توقيرا للحكمة **قوله**
فلما راى راس الجالوت سكوته حمل على عيه وشجعته نفسه لسؤال اخر العى خلاف البيان وقد
عى فى منطقه فهو عى على فعيل وفى هذا الكلام اشارة الى ان غرض اليهودى من الاستفهام
مجرد المخاصمة لا استفادة الحق **قوله** فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر
المتوحد والموجد الموجد والجارى المنجمد والناقص الزائد تلك الاستفهامات مبنية ايضا على
الانكار على التميز بين الكفر والايمان باستحقاق الثواب او العقاب فى الجزاء كما يشير اليه كلام الامام
فى اخر الجواب بقوله ع وبما قلنا يظهر جواب باقى سؤالاتك فانه ظاهر فى كون مدعاه فى سؤالاته واحدا
وانما اورده بما يشبه الالغاز واحجية اعتراضا على المذهب الحق باستلزامه الحكم بالمتنافيين نظرا
الى كونهما واحدا بزعمه فى الاضطرار وعدم القدرة على خلافه فما تلبس به فكيف يحكم بتكثرهما باعتبار
اختلاف الاجزاء والى كونهما متكثرا باعتبار صلاحيته فلا يتحدان فيهما بالنسبة الى كل انسان فكيف
يحكم بتوحدهما فى الصلاحية والقدرة عليهما والى كون كل منهما موجدا بالفتح لغير نفسه هو اله
فكيف يكون موجدا له ومختارا فيه والى كونه جاريا عنه بالفطرة والمشية السابقة الالهية فكيف يكون واقفا
ومنجمدا موقوفا على اختيار العبد واجزائه والى كون الناقص هو على ما خلق عليه من القصور فكيف يمكن تزايده
والتكميل **قوله** فلما سمع الرضا عليه السلم الى قوله ع هذا جواب موجز تسويل النفس تزيينها
وبينا اصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة يقال بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى واحد تقول بينا
نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات رقبتنا اياه وفى النهاية بينا وبينما ظرفان بمعنى المفاجات مضافا
الى جملة يحتاجان الى جواب يتم به المعنى وهذا الجواب الموجز حاصله افحامه بالجهل فان الغرض الاصلى
لرئيس الجالوت من المخاصمة مع الامام بالاحتجاج على مطلبه الفاسد بالاية الشريفة فاثبت عليه عدم طريق
له الى فهم معنى الاية بوجه لطيف وطريق حسن وهو ان فهم الغايب عن محضر الخطاب معنى الخطاب
المتوجه الى غيره باحد الطرق الثلثة اما بكونه من اهل بيت الخطاب المطلعين على القرائن المفصلة
والشواهد الحالية والاشارات الحضورية والتنبيهات الشفاهية بنشوه فى زمرتهم واستحضاره

ما الديهم واستخلافه عنهم واستيمانه لاسرارهم او باستفادة من لفظ الخطاب بالطريق المقررة
في العرف واللغة او باستعلام من احد المتخاطبين بلا واسطة او بواسطة معتبرة ونبه الامام ثم على
نفي الثلثة بالنسبة اليه فنسبه اولا بابن ابيه وناداه به تنبيها على ان ابيه غير منتسب الى من خوطب به بل
فيه اشعار بانه غير معروف مطرود فضلا عن تلك النسبة الجليلة فليس من اهل بيت الوحي وورثة علم القرآن
حتى كان مطلعا على غايته واسرار تنزيله وتاويله واشار ثم ثانيا بقوله ثانيا اي شيء تقول الى ان لفظ
الاية ليس نصا ولا ظاهرا بمقتضى القوانين الوضعية فيما حمله عليه ولا يشبه كلامه كلام اهل المحاورة و
المجاوبة ولا هو سنخ الكلام بل هو من باب النعيق والنهيق ووجه ان خلق الانسان لا يدل على كونه مخلوقا
على الاضطرار في افعاله وتعليم البيان لا يدل على تعليم كل احد ما اعتقده من الكفر او الايمان والتزامه
بشيء من الدلالات المعتبرة بل معناه الظاهر المطابق للمتفاهم منه عرفا ولغة والمطابق لمحكمات اخر منها الاية
الاية التي استشهد بها الامام ثم انه تعالى خلق الانسان على وجه يقبل التعلم وعلمه ما يفصل ويبين كل
شيء فانه خلق الانسان وسوى نفسه فالهمها فجورها وتقويها وهداه النجدين سبيل الخير وسبيل الشر
فمن يحيى حي عن بينة ومن يهلك هلك عن بينة وهما من اجل نعماء الله سبحانه للانسان فلا يستلزم
جبرا ولا اكراها اذ ارشاد السبيل واراءة طريق الخير والشر ليس معنى الزامه والاكراه عليه ويمكن ان
يكون المراد بالبيان العقايد الايمانية الحقة او ما يعم نحوها من العلوم الدينية وبتعليمها اعطاء
اسباب حصولها من نصب الدلائل الربوبية وايجاد المشاعر الادراكية بان ركبت في عقولهم ما يدعوهم
الى الاقرار بالعقايد الايمانية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها وبين عليهم بها فمن عمي فكفر
فقد غشها وعليها ستر بسوء اختياره من التمادي في الغفلة واتباع الشهوات ويشير الى هذا قوله سبحانه
واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين يعني نشر خلايقهم من اصلاب معادنها الاصلية و
مباديها العقلانية ونصب لهم دلائل الربوبية واعطاهم القوى الادراكية والمشاعر العقلية الداعية
الى الاقرار بها وصارت بها ذواتهم شهودا ويسمعون بها الخطاب الست بربكم كما يسمعون بها
الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية الجونية وقالوا بالسنة تلك العقول بلى انت ربنا وهذا الاشهاد

من جهة كراهة ان يقول الجاحدون يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين دلت الاية على اقرار الجميع
باقتضاء فطرهم الاصلية بالربوبية وعلى امكان خروجها عنها بالغفلة ونبه ثالثا بقوله عليه السلم
وممن تقول على كون ما فهمه من الاية منقولا عن المنزل للقرآن ولا عن ملتة المنزل به ولا عن اوصيائه
وامنائه بل خلافه ثابت عنهم ثم اشار بقوله عليه السلم ولن تقول بانك مع قصورك وسوء فهمك و
عدم استنادما فهمت الى سند يحاج به على مع ما لي من معرفة معاني القرآن بجميع طرقها فاني ابن
رسول الله صلى الله عليه واله المخاطب به وابن اوصيائه ومن اهل بيت النبوة والرسالة وخليفته
بالحق ومخزن علمه ومستودع سره ونحن اهل القرآن واهل المعرفة بتفسيره وتاويله وظاهره و
باطنه ابا عن جد فمثلك لنا ما نزل على جدنا واعطانا علومه في المهد وكهلا كفل الكمون الى الكرامات ثم
اكد ذلك بقوله بينا انت انتصرنا نحن نحن على طريق الاستفهام الانكاري بحذف الاداة تنبيها
على ستره بان علمهم ليس بمكتسب يعني هل صرنا نحن متلبسين بما نحن فيه من الصفات الكاملة والعلوم الفاضلة
الموجودة فينا المشهورة الغنية عن البيان المستغنية عن التبيان في زمان صرت متلبسا بما لك
من كمالاتك التي تظنها كمالا كلا بل انت اكتسبتها بتقدم ازمنة عمرك ونحن على ما نحن فيه من بدو تولدنا
بل نحن نحن قبل خلق الارواح والابدان وكان جدنا صلى الله عليه واله نبيا وادم بين الماء والطين ونحن
انواره المحدقون عليه السابقون السابقون ونحن المقربون حملة القرآن واهل الذكر واولو الامر فليس
لك ان تقول نطق بذلك كلام الرحمن مع انك لم تفهم معناه وعبر عن نفسه الشريفة بلفظ الجمع تنبيها على
ان تلك الرتبة الكاملة الاولية والولاية الكلية السابقة مشتركة بيني وبين ابائي العظام ونحن نور
واحد من اصل فارد **قوله** عليه السلم واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الداري والحمد لله البارئ
الى قوله وهما المرجوان لما افحم اليهودي في الجواب الموجز بعدم وروده بالاية هذه ثانيا في الجواب
المفصل الى حقيقة الامر في معنى الاية ودليل اصل المسئلة وحيث ان من شرط تاثير الحق في قلب السائل
تلبسه بحال الاستفهام والتهيؤ للدراية وترك المحاجة شرط عليه بكونه من اهل الدراية والفهم و
بدأ بحمد لله البارئ ليكون اول كلامه ردا على شبهة السائل لان كلمة التحميد المعروفة في الالسنة
والاسماء الدالة على استحقاقه تعالى للحمد كله وتوصيفه بالبارئ مشعر بالعلية يشهد بان فعله

خصوصاً خلقة الاشياء الذى منه خلق الانسان محمود وخير محض فلا يصدر عنه الشر ولا يظلم ولا يجوز
فى الجزاء وتوهم كونه شراً كما وقع للسائل فى خلقة الكفر خطاء فى الفكر الغامر وان كان كذا فى الفكر القاصر
كما قال العارف الشيرازى پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد
قوله ع الكفر كفران جواب عن سؤاله عن كفرين وهما المشار اليهما بقوله تع والذين كفروا اولياؤهم
الطاغوت وقوله فمن يكفر بالطاغوت وفى توصيفهما فى الجواب باوصاف واحدة تنبيه على عدم التلازم
موافقة نوعين مختلفين فى الجنس اتحادهما واتفاقهما فى تمام الحقيقة ودفعاً لاستبعاد السائل عن
اجتماع المتضادين فى صدقهما على جهة واحدة فقال وهما الشيئان المقبولان المردودان ويحتمل
ان يكون المذكور فى الرواية السيان بالسين المهملة والمقصود واحد يعنى هما متماثلان من جهة
الاختيار وعدم الاكراه والاجبار والقبول والرد لهما موكول الى ارادة الانسان واختياره والمراد
انهما مختلفان باعتبار المقبولية والمردودية بالنسبة الى المتصفين بهما فالكفر بالله مقبول لاولياء
الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول لاولياء الله وكذا الرد فى العكس وقوله وهما الشيئان
المتفقان المختلفان اى متفقان فى القدرة والاختيار وصلاحيتهما للصدور عن الانسان ومختلفان فى
الثواب والعقاب او فى تعلق الارادة الفعلية بهما واللام للعهد بناء اى السؤال المذكور بالصفة
المتقابلة ولعله سقط ضمير الموصول عن القلم قوله ع وهما المرجوان ونص به الرحمن الى قوله تكذبان
جواب عن الشيئين فى السؤال وهذا شروع فى بيان معنى الاية على وجه يتبين منه حقيقة اصل
المسئلة فقال النعمتان المرجوتان فى الاية هما الكفر والايمان فانهما باعتبار خلق القدرة عليهما
المفهوم من قوله تعالى خلق الانسان نعمة وباعتبار هداية الله سبحانه سبيل الحق منهما المدلول
عليه بقوله تعالى علمه البيان نعمة اخرى ثم ذكر الاية الشريفة استشهاداً لما افاده وتنبيهاً على كونه
تفصيلاً لمعنى الاية الاولى والمراد امتزاج بحر الخير والشر باعتبار اجتماع دواعيهما فى فطرة الانسان و
واثارهما وهى ضميرها فى قلبه كما ورد كل ذلك فى معتبرة الاخبار وهذان البحران احدهما بحر اجاج والاخر
عذب فرات وفى الاول وان كان ممنوعاً عن التناول كما ان البحر الاجاج ممنوع من الشرب والاستعمال الا
انه يحصل به الامتحان ولزوم مدافعة الشيطان فى تسويله فى الجنان وتزيينه فى النظر القاصر ومنه

لاحدهما الجنة وللاخر النار اشارة الى انه لا اختلاف فى الرد والقبول المنبعث عن عدم الاجبار موجب لاستحقاق الجنة والنار كما قرر فى الابان ومن هذا ظهر ايضم معنى قوله

يخرج

يخرج لالى السعادات الابدية الحاصلة من المجاهدة كما يخرج اللئالى من البحر الاجاج وهما يلتقيان فى
فطرة الانسان وضميره ولكن بينهما برزخ من العقل والاختيار الذى وهبه الله تع بلطفه للانسان فيجرد
كونهما مخلوقين ملتقيين لا يستلزم بغى احدهما على الاخر وتداخلهما وبهذا تبين معنى الاية
السابقة ايضاً على وجه لا يستلزم نقصاً ثم انه عليه السلم بعد ذلك اشار الى دليل اصل
المسئلة اعنى كون فعل الانسان بحسب قدرته واختياره بما هو اوضح الادلة واتمها واخصرها
وابعدها عن النقض والايراد وهو الشهود والوجدان بقوله ع ويعلم قولنا من كان سنخ الانسان
والسنخ بمعنى الاصل يعنى لم يخرج عن فطرته الاصلية والجبلة الانسانية الى السجية الشيطانية
وقوله عليه السلام وما قلنا يظهر جواب ما فى جميع سؤالاتك اى التى ذكرها ثانياً بقوله
ما الواحد المتكثر الخ وعرفت ان المقصود منها واحد فيكفيها جواب واحد قوله ع والحمد لله
الرحمن الى اخر الحديث شكر لله على الزام الخصم وتبكيته وذكر الرحمن للاشارة الى رحمته العامة
الدالة عليه الاية السابقة التى عرفت شمولها للمؤمن والكافر فى خلقهما والتنبيه على كونه وجه
تصدير السورة باسم الرحمن والصلوة واللعن ارشاد لراس الجالوت بالتوسل بالرسول صلى الله
عليه واله المبعوث على الثقلين للهداية اتماماً للحجة
والاستعاذة عن الشيطان المخلوق فى قباله
للغواية تكميلاً للامتحان
والحمد لله اولاً واخراً
وانا العبد الاثم
محمد على
الرصولوئى العلوى الفاطمى
فى سنة ١٣٠٥

هو

ومن افاداته
ايضا قدس الله روحه
ما افاده في شرح خطبة مولانا
رئيس الموحدين وسيد الوصيين
صلوات الله وسلامه
عليه حيث قال
قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

في شرح خطبة مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم في جوامع التوحيد رواها ثقة الاسلام في الكافي مستندا عن مولانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية فلما حشد الناس قام خطيبا اي طلب قيامهم في حرب معوية ابن حرب فحثوا في التعاون فقاموا مسرعين مجتمعين **فقال** صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطيبين الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حد يضرب له فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات وضل هنالك تصاريف الصفات وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود وسبحان الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته حد الاشياء كلها عند صفته ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها

بائن ولم يخل منها فيقال له اين لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه واحصاها حفظه لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السموات العلى الى الارضين السفلى لكل شيء منها حافظ ورقيب وكل شيء منها بشيء محيط والمحيط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد الذي لا تغيره صروف الزمان ولا يتكاده صنع شيء كان انما قال لشيء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وصانع كل شيء فمن شيء صنع ما خلق وكل عالم فمن بعد جهله تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها قبل تكوينها لم يكونها لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ونقصان ولا استعانة على ضد مناو ولا ند مكاثر ولا شريك مكابر لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدا ولا تدبير ما برا لا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم لا بالتفكر في علم حادث اصاب ما خلق ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مبرم وحكم محكم وامر متقن توحد بالربوبية واستخلص المجد والثنا وتفرد بالتوحيد والمجد والسناء و توحد بالتمجيد وعلا من اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس من ملامسة النساء وعز وجل عن مجاورة الشركاء فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولم يشركه في ملكه احد الواحد الاحد الصمد المبيد للابد والوارث للامد الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صروف الامور الذي لا يبيد ولا ينفد بذلك وصف ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن جليل ما اجله ومن عزيز ما اعزه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى كلامه الشريف الذي هو تحت كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وهذه الخطبة من جلائل خطبه المشهورة المشتملة على حقائق التوحيد وغوامض معارف التمجيد ومتضمنة لابطال شبهات المشبهين واوهام الملحدين وانا اشرع بقدر وسعي بعض ما يستفاد منها من كنوز المعارف ورموز اللطائف وان كنت كما قيل ابن الثريا من يد المتناول **فاقول قال اعظم من قائل**

الحمد لله صدر عليه السلام كلامه بحمد الله تعالى مصدرا بلام الجنس الدال بعمومه على جميع المحامد

من كمال ذاته المتجلّى بصفاته العليا فى الامكان وشمول عواطف نعمائه بسعة رحمته التى ملئت
جميع الاركان فلا يفوته شئ وبعظمته التى لا يخرج عن سلطانه نور وفيئ بلا واسطة او بواسطة
يرجع اليه فكل شرف وخير منتهى اليه والفرق بين الحمد والشكر عموم الاول بالنسبة الى النعمة
وغيرها واختصاص الثانى بالاول وعموم الثانى بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الاول
بالثانى ولفظ الله علم للذات الاحدية على انها بكمالها الذاتى مبدأ الصفات الالهية والنعوت
الازلية فى رتبة الوحدانية ولا ينافى كونه علماً للذات بالالتفات الى استجماعها للصفات كما
يستفاد من بعض الروايات فى كونه الاسم الاعظم وهو فى رتبة الواحدية كما فى بعضها **قال** ع
الواحد الاحد الصمد المتفرد **اقول** هذه الاسماء المقدسة الاربعة يشير الى المراتب الاربعة
للتوحيد فالاحد الى التوحيد الذاتى والواحد الى التوحيد الصفاتى وتقديمه على الاول مع تأخره
عنه فى الرتبة لكون صفاته تمّ معرفة لذاته تعريفاً كشفياً كما فى تقديم الله على احد فى قوله تعالى
قل هو الله احد فان لفظ الله اشارة الى الرتبة الالوهية الواحدية وهى رتبة الصفات والاحد الى
الرتبة الاحدية الذاتية والصمد الى التوحيد الافعالى والمتفرد الى التوحيد الالوهى **ونحن نذكر**
تفصيل تلك المراتب فى مقامات اربعة **المقام الاول** فى التوحيد الذاتى وهو تمحيض
الحق تعالى فى رتبة ذاته المقدسة عن شوائب التركيب والكثرة فلا يتجزى بالابعاض ولا يتكيف بالاعراض
ولا تعتريه الروايات فى الاعراض ولا يتعين بالحدود ولا يتشخص بالقيود فلا يسعه اسم ولا رسم ولا جهة
ولا كيف ولا وصف ولا حيث وفى كلامه ع الممتنع عن الصفات ذاته وحيث لا كثرة فيه فهو منزه عن
شائبة معنى غير صرف الوجود البات **مكاشفة** انه سبحانه بحكم المبدئية الاولية لكل
ما فى الامكان لا يسبقه شئ يقتضى وجوده فوجوده واجب لذاته ليس الا نفس الذات نظراً الى امتناع
انفكاك الشئ عن نفسه وامكان انقطاع ما عن الغير بعد انتفاء العلة وهذا الامر يعم الوجود والمهية
فان المهية بنفسها واجبة بهويتها فهو الله تعالى عين الوجود لا يصاحبه فى القدم غيره لان الوجود
بنفسه واجب الوجود ويمتنع مشاركة غيره معه فى الوجوب لان غيره غير واجب لنفسه بل الوجود وهو
سابق عليه وبذلك على الوحدة الصرفة ايضاً انه اذا كان مركباً فغير وجوده ان كان محض ليس فليس شئ لا

اليه اشارة وحوالة ولا حقيقة له ولا اصالة فليس يتصف بالجزئية التى هى الامور الوجودية وان كان
مفهوماً ذهنياً فقد رتبة وصبر ورتبة ذا حقيقة بالوجود فلا يشاركه فى العدم بل هو مخلوق ولا
يجرى عليه وان كان وجوداً آخر فصرف الشئ لا يتكرر فالكثرات عادت الى الملك والقديم لا شريك له — لا يتكثر بمحض التنبيه م
والله عز اسمه بسيطة الحقيقة احدى الهوية وحدانى الكينونة منزه عن الظهور والبطون فضلت
هناك الاشارات وانقطعت دونه العبارات ليس كمثله شئ وقل هو الله احد **تعريفات**
عرفانية الاول اذا عرفت انه تعالى لا حد له ولا كيف ولا جهة بل هو صرف حقيقة التحصل — يظهر لك امتناع مدركه بكنهه الاحاطة به اذ عرفت المعرفة تحصل
بالحدود والكيفيات فهو محجوب عن كل خاطر وناظر قال مولانا الصادق عليه السلم كلما ميزتموه باوهامكم
فهو مخلوق ومردود اليكم وفى المروى عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المخلوق الى مثله
والجاه الطلب الى شكله السبيل اليه مسدود والطلب مردود وعن مولانا الرضا عليه السلام كنهه
تفريق بينه وبين خلقه وللعقل القاطع بوجه وجيه آخر لامتناع الوصول الى دركه وهو قيومته
بوجود الاشياء واستمداد كل شئ فى كل آن فى وجوده عنه فليس لشئ وجود مستقر يصل اليه
بيان ذلك ان معرفة الشئ لا تحصل الا بحصول صورة المعلوم عند العالم وعلمت انه صرف الوجود
الخارجى فلا صورة له ينطبع فى الخيال او بحضوره عند العالم وهو محال اذ لا شئ معه ازلاً وابداً وهو
معه لان الاثر المتقوم بالمؤثر كل آن له وجود جديد كشعاع الشمس القائم بنورها فلو كان مع المؤثر
كان يحصل القوام مستقراً حين ما كان عنده اذ المعية يقتضى الاستقلالية فى الوجود وهو من
المستحيلات لان رتبة وجوده دون رتبة المؤثر فلا يصل اليه ابداً ولا وجود له فى رتبة المؤثر حتى
يعرفه وهو فى كل آن فى الهلاك والبوار وبذلك ربما يفسر به قوله سبحانه كل شئ هالك الا وجهه
بايراده نعم الهلاك بصيغة الفاعل الدال على الدوام والثبوت دون المستقبل واما المؤثر فلكون
الاثر ظهوره ومن شئونه وباق بابقائه فلا ينقطع عنه وهو محيط باثار نفسه فى ظهوراته لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار **الثانى** واذ لا يسع شئ من الاشياء فى الحضرة الاحدية من
الحدود والقيودات فلا يدخل فى عداد الاعداد فى مقابلة ثانيها بل كلها مستهلك عنده ووحدته
غير عددية بل هى وحدة محيطة سرمدية لان الواحد العددى ما يتكثر بتعدده ويمتنع ان يكون معه

فی رتبته حتی یتکثر و یدخل فی العدد و هو المنقول ایضا عن الحکماء الاقدمین مثل فیثاقورس المتأله
تلمیذ سلیمان النبی ع و غیره و بالجملة لا ثانی له فی حد ذاته بل هو محیط بکل شیء بظاهره و باطنه و
ملکه و ملکوته حتی بالوحدة العددیة فلا یحاط بها و هو جاعلها و المکونات باجمعها قضها و قضیضها
و اوجها و حضیضها کلها متاخر عن رتبة ذاته تقدس لیس معه قال مولانا الرضا علیه السلم لم یزل
واحدا لیس معه شیء و لا یزال لکن خلایق هذا واحد و هذا واحد فی رتبة ذاته و تقریب المثال الذی
قدرة السلطان و قدرة اعوانه من امرائه و ولاته و حکامه منزلة علی قدرة رئیس القریة فان هذه
کلها شئون قدرته و مظاهرها و قائمة بها و مستهلکة لدیها و لا شیء منها فی رتبة حقیقتها و هی
محیطة بها احاطة قیومیة بحیث لو انتفت انتفی الجمیع و لا عکس فلا ینافیها حتی یبقی قدرته واحدة
و قدرة خدامه واحدة تباینها و الا لما نفدت بانتفائها و لا هی عینها فالاثار المترتبة علی قدرة الاتباع
ینتهی الی قدرة السلطان حقیقة و هی اثارها فی الوجود و مع ذلک شرورها یرجع الی حقایق انفسهم
لا الی السلطان و له تعذیبهم بها و کذا احسانها و لا ینافی ذلک کون القدرة منه من حیث هی کمالا و
شرفا و قس علی ذلک سلطان الحق بالنسبة الی مخلوقاته **الثالث** و اذ علمت ان الواجب
لذاته فی الوجود لیس الا نفس الوجود فلا شریک له فی الوجوب و الازلیة و الغنی المطلق لما تکرر
ان محض الشیء لا یتکرر و محض الوحدة لا یتکثر شهد الله انه لا اله الا هو **الرابع** و حیث علمت
انه صرف الوحدة من غیر حد و نعت و جهة فلا نسبة له سبحانه بلینه و بین خلقه مثل نسبة الممکنات
بعضها مع بعض فلا یشابه شیئا و لا یماثله و لا یجانسه و لا یوافقه و لا یخالفه و لا ینافیه و لا
یباینه و لا یتصل به و لا ینفصل عنه و لا یفارقه و لا یدخل فی شیء و لا یخرج عنه و لا معه و لا علیه
و لا الیه و لا منه و لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد کل ذلک من خصایص الممکنات و نسب
بعضهم الی بعض و توابع الحدود و الجهات و الله تعالی فاعلها و جاعلها و لا یجری علیه و لا یوصف
و لا یضاد شیئا لان الشیء فعله المتقوم به و الیه یشیر کلام مولانا امیر المؤمنین علیه السلم الادوات
تحد انفسها و الالات تشیر الی نظائرها اعرفوا الله بالله انی لحد الخلق و خالقها و قال علیه السلم
داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج من الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء مع کل شیء لا

بمقارنته و غیر کل شیء لا بمزایلة قریب فی علوه و بعید فی دنوه انتهی و هو کما قال مولانا الرضا علیه السلم
کنهه تفریق بینه و بین خلقه لیس کمثله شیء و هو السمیع العلیم **الخامس** انه تعالی
منزه عن التنزیه حقیقة کما هو منزه عن التشبیه لان سلب الشیء عن شیء یستلزم تصور النسبة
الحکمیة و هی فرع امکانها ثم الحکم بالسلب و حیث یمنع النسبة فلا یتصور فالصفات السلبیة له
عز و جل یرجع الی ضرب من التحلیل الی سلب النسبة علی قیاس الحکم بامتناع اجتماع النقیضین
و هو یتصور النقیضین بشخصهما و اجتماع الشیئین بمفهومه الکلی ثم الحکم بارتفاع تلک النسبة
بینهما سبحان الله عما یصفون **السادس** یمتنع فی حقه سبحانه مطلق الفقر و الحاجة
لا لنفسه لانه متاصل بخلوص کینونته و متقوم بخلاص انیته واجب بحقیقة هویته و لا لفعله
لانه مبدأ الکل و لا یخرج عن سلطانه شیء و لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و الارض و الحاجة
الی الواسطة التی هی فی قبضة قدرته فی خلق الاشیاء راجعة الی المخلوق فی قابلیته لاستفاضة
الوجود منه سبحانه علی النسبة التی قدرها فی الاسباب و عنت الوجوه للحی القیوم **السابع**
تجل ذاته المقدسة عن حلول العوارض الجسمانیة و عروض الحالات النفسانیة و الکیفیات المتجددة
اذ لیس شیء معه لم یکن و لا یکون ابدا و لاستلزامه الترکیب من جهتی الفعل و القبول و تغیرها
بتجدد المتعاقبات من قوتی الدفع و الجمع و فی کلام الرضا علیه السلم ما علمت لیس معه شیء ازلا و ابدا
کما تقدم و نسبة الرضا و الغضب و الکراهة و الحب و البغض و امثالها الیه سبحانه بتاویل الغایات
دون المبادی و الاثار دون المعانی کما فی المروی عن توحید الصدوق قدس سره من ارجاع امثال ذلک
الی اولیائه فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه لانه تعالی جعلهم ادلاء نفسه و سنبینه علی
مزید بیان لذلک ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله من یطع الرسول فقد اطاع الله
المقام الثانی فی التوحید الصفاتی الذی یشار الیه فی اسم الواحد و هو
فی رتبة صفاته تعالی و المراد منه نفی التکثر فیها بحسب الحقیقة و کونها حقیقة واحدة هی عین
الذات الاحدیة و تکثرها باختلاف المعانی و المفاهیم المقصودة منها فی الکتاب و السنة بحسب
ظهور کمال الذات و تجلی نورها فی الحدث علی حسب فهم العقول و المشاعر من ملاحظة اثار فعله

فی التوحید الصفاتی

من غير تكثر لها في صقع الذات واقتران لها فيها والموجب لهذا النفي والاثبات ملاحظة امور ثلاثة
قطعية الاول وحدة الذات وتعاليها عن تكثر مبادي الصفات فيها كما تقدم بيانه واليه اشار
مولانا امير المؤمنين عليه السلام التوحيد نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف والاقتران
وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع عن الازل الممتنع عن الحدث الثاني صدق اثبات تلك الصفات
بمعانيها المتكثرة ومفاهيمها المختلفة على الله سبحانه فلزمنا القول بكونها على معنى اثباتها له بحيث تجلى نوره
في رتبة الالوهية المسماة بالواحدية في الحدوث على كينونية مرايا المعقول والمشاعر حيث نشاهد آثار تلك
الصفات في الآفاق وفي انفسنا حيث وجدناها على صنع محكم وخلق متقن لا يصدر الا عن حي قيوم قادر
عالم حكيم ذي رحمة واسعة عامة وفيض كامل وغير ذلك من معاني الصفات الدالة عليها اركان
الموجودات واعيان المكونات ولطائف الحكم ودقائق المصالح في المصنوعات مضافا الى ما نطق
به كتاب الله العزيز وكلمات رسله وحججه وهداة خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصفات
العليا والاسماء الحسنى بمعانيها المتكثرة الغير المترادفة وبالجملة بملاحظة هذين الامرين
القطعيين يوجب الاذعان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلي نوره
بكمال ذاته في الحدث في الصادر الاول الذي هو مظهر صفاته واسمائه الثالث توصيف الذات
مع تقدسها عن اقتران كثرات الصفات باعتبار فعلها المتكثر باختلاف الآثار والمفاعيل مع كونها
بحسب المبدأ حقيقة واحدة هي عين الذات وعدم الاضافات فيها كما قال مولانا الصادق عليه السلام
كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والقدرة ذاته ولا مقدور والسمع ذاته ولا مسموع و
البصر ذاته ولا مبصر فلما ان حدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم على المعلوم ووقوع القدرة
على المقدور اي ظهرت المعاني بكثرتها وحدثت بايجاد متعلقاتها حتى حسب مدركنا ملاحظة المفاعيل
لا على ما هي علم وقدرة وسمع في صقع كما اشار اليه بقوله عليه السلام بدت قدرتك يا الهي ولم يبد هيئة فشبهوك
وجعلوا آياتك اربابا فمن ثم لم يعرفوك يا سيدي ولا يتوهم ان تلك الآثار المنتزعة عنها الصفات المتكثرة
يستلزم تكثر الجهات في الفعل المستلزم لتكثرها في المبدأ الفعال فاين المتخلص عن مضيق الكثرات
فيه لان تكثر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي متقومة قيام التحقق بنفس الفعل مثل قيام

الانكسار بالكسر والفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تكثر في جهاته على سنعه ونحن لا ندرك حقيقة لعدم تقدم جهاته
ذلك لعدم الكيف له كما قال مولانا الصادق عليه السلام اذ الكيف مفعول فلا يجري عليه وبالجملة لفعله تعالى
جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول والتكثر بالجهة الاخيرة المجعولة بنفس الفعل وعدم تعلقها الا وهما
لقصور المشاعر مثل صورة الشاخص اذا انطبعت في المرآة المعوجة والمنطبعة فيها هي صورتها المنتقاة
فيها وصح ان يقال هذه صورة الشاخص ومع ذلك ليست كما هي قال امير المؤمنين عليه السلام
لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها ولها امتنع وفي كلام آخر له عليه السلام رجع من الوصف الى الوصف ودام
الملك بالملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله انما تحد الادوات انفسها وتشير
الآلات الى نظائرها وقال مولانا الرضا عليه السلام ما اوقعت عليه من الجهل فهي صفات محدثة فالصورة المعوجة
في المرآة مع تغايرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن ان يقال ليست صورتها لا تشير اليها ومثال الشبح المرئي
عن بعد صغيرا او ظلمانيا لا يمكن ان يقال هذا ليس بزيد ومن ذلك انه يصح توصيفه سبحانه بانه باق امس وفي الآن
وغدا مع ان بقاءه ليس امتدادا لا يعتريه الازمنة وليس له ماض واستقبال كشف حقيقة
واذ علمت ان توصيفه تعالى بالصفات بمفاهيمها المتكثرة ليس على ما هو في حقيقة الذات ورتبة الاحدية
بل الظهور فعله وحدث الآثار ومع ذلك لا يصح سلبها عنها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فالصفات اشارات
الى المستور المجهول لا معرفات كاشفة عنها وبهذا الاعتبار رخص الشارع توصيفه بها في مقام العبادات
والدعاء والمناجات كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام ان العبادة بالاسم اي الوصف كفر وبه وبالموصوف
شرك والمعبود هو المسمى والوصف اشارة اليه ولولا الرخصة ما وسعنا توصيفه به كما قال السيد
الساجدين عليه السلام لولا الواجب من قبول امرك لنزهتك عن ذكري اياك فالتوصيف بالنعوت الالوهية
وصفات الربوبية وهي مقام ظهوره لنا في رتبة الواحدية دون الاحدية الذاتية فهو الظاهر والباطن
وهما في غاية الظهور والبطون فلا اظهر منه شيء في ظاهريته لان جميع ما في الوجود آياته ومظاهره والى
هذا اشار مولانا سيد الشهداء روحنا فداه في دعاء العرفة أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون
هو المظهر لك فلا شيء اخفى منه في رتبة الذات ولا اظهر منه في رتبة ظهوره ونوره ومشيته وفعله
وبتقريب آخر ظهور كل شيء اما بشكله ان كان جسما او بصفاته ان كان غيره وظهور الصفة بآثارها

واضالها والاحقيقة كل شيء وكنهه مستورة غير ظاهرة وظهور جميع المكونات موجود بها وهي
اثار الحق تعالى فهو اظهر من كل شيء ولا مظهر له غيره ونعم للبصير الطالب لاستظهاره تعالى الالتفات الى ظهوره
سبحانه بالاشياء بعد ملاحظة وجوداتها ولذا قال عليه السلام بعد ما ذكر عميت عين لا تراه ولا تزال
عليها رقيبا انتهى علا كل شيء ودنى من كل شيء تجلى لخلقه من غير ان يرى وهو بالمنظر الاعلى

في التوحيد الالوهي

المقام الثالث في التوحيد الالوهي المستفاد من اسم المتفرد وهو توحيد

الواجب القديم عن الشريك في الالوهية ووجوب الوجود والغنى المطلق وفيما تبين وتقدم
كفاية لمعرفة ذلك لما عرفت ان الواجب القديم لذاته لزم كونه صرف الوجود الحق المستقل وهو
لا يقبل التكرر والتكثر ولا دليل اتم واوضح من ذلك على استحالة تعدد الالهة ونفي الشريك
ولتوضيح ذلك نقول ثانيا لو كان له شريك فان كان هو غير الموجود فهو لا شيء ولا يشاركه وان كان
من الوجود فلا يتعدد ولا يتكرر وان كان مركبا من الوجود وغيره فقد ثبت ذلك الغير بالوجود و
هو مسبوق به فلا يقترن بالقدم والوجوب ولا يجري عليه فالواجب غير متعدد ولا تتخذوا الهين
اثنين انما هو اله واحد **تذييل** كما ان الواجب تعالى واجب لا شريك له كذا صادره
الاول وهو نوره المقترن لمشيته وكتابه السابق الذي فيه جميع اركان الامكان من المهيات ولوازمها
واسبابها وعللها ومقوماتها ومشخصاتها وعوالمها وسوافلها واوقاتها وامكنتها ومقارناتها
بالوجود الامكاني والجعل الذاتي وهو وحداني لا تركيب له ولا حد له منزه عن الجهات و
الاقطار والحدود والقيود سوى حد الامكان لا تدركه العقول والابصار وهو اسم الله
الاعظم الاقدم لا يعلمه الا هو واشتملت به الصفات المحتاجة اليها المخلوقات كل ذلك صريح
الخبر المعتبر المروي في الكافي مسندا عن مولانا الصادق عليه السلام وهو وجه الله الذي لا يهلك
ولا يبلى ومحله الامكان الذي هو خزائن الله التي لا يعلمها الا هو في قوله تعالى وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاوجد بهذا النور الوجود الكوني جميع المكونات
على ما اقتضت الحكمة عند حصول اسبابها في اوقاتها وامكنتها مترتبة متدرجة

في التوحيد الافعالي

المقام الرابع التوحيد الافعالي المستفاد من اسم الصمد فانه على ما فسر به في

جملة

جملة من الاخبار هو المستغني عن كل شيء المفتقر اليه كل شيء وفي بعضها السيد المطاع الذي ينتهي اليه
السودد وانه يصمد اليه في الحوائج اي يقصد وفي بعض الروايات فسر بان لا جوف له وهذا التفسير
ناظر الى رتبة الذات بمعنى انه لا حد ولا مهية له ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره فليس الا الوجود
البات البسيط وكيف كان فالمراد بالتوحيد الافعالي نفي الشريك له في افاضة الوجود واستناد
كل فعل الى مشيته وكل فاعل يفتقر الى امداده سبحانه وبتمكينه بافاضة الوجود لا
انه الفاعل لا غيره والخلق آلاته كما قاله المجبرة والاشاعرة بل بمعنى انحصار الفاعل المستقل به
وحاجة الغير في فعله الى الاستمداد منه بافاضة الوجود بعد ارادة الفعل بالدواعي الراجعة
الى نفسه لا باستقلال نفسه كما قاله المعتزلة القدرية لبطلان الاول بالضرورة الدينية والبديهة
العقلية من تقدسه تعالى من قبايح الافعال الصادرة من العباد وضمانها واستلزامه بطلان
الشرايع والاحكام وسقوط الثواب والعقاب وقد قال الله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون
كل نفس بما كسبت رهينة ليس للانسان الا ما سعى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون ولا تلوموني ولوموا انفسكم افمن يلقى في النار خير ام من ياتي امنا يوم القيمة اعملوا
ما شئتم انه بما تعملون بصير الى غير ذلك مما ملا به الكتاب العزيز من الايات البينات والنصوص
المحكمات وكلمات الانبياء والحجج البالغات وبطلان الثاني بكونه شركا ظاهرا ولذا قال النبي
صلى الله عليه وآله القدرية وهم ارباب تلك المقالات مجوس هذه الامة نظرا الى زعمهم تعدد الالهة
من النور والظلمة وشركة اهرمن ليزدان وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
ناظر الى هذا الشرك ضرورة ان المشرك في وجوب الوجود اقل قليل من الناس لا اكثرهم وفي المصحف
الالهي دلالة ظاهرة في ايات متكثرة على فساد تلك العبارة قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون
لا اله الا هو خالق كل شيء وهو الله الواحد القهار انا خلقنا كل شيء بقدر هل من خالق
غير الله قل كل من عند الله والحد الصوفية الجهلاء في تلك الايات بما ابتدعوه واسسوه
من وحدة الوجود فالفاعل عندهم منحصر بالله كالاشاعرة غير انهم جعلوا العبد آلة الفاعل
هو الله كلا انها كلمة تخرج من افواههم تكاد تنشق منه السماء وتخر الجبال وتفصيل ما ذكرناه من

جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء م

المذهب

المذهب العدل الحق المطابق لجميع الايات ان فعل العبد مستند الى ارادة العبد ومشيته
المنبعثة عن دواعيه النفسية لكن ليس مستقلا فى ايجاد المراد بل هو محتاج فى التاثير الى افاضة
الوجود منه سبحانه لما سبق علمه ومشيته الكلية فى تسبب الاسباب وامداد السبب بافاضة الوجود
على الاثر فلا يخرج شئ فى ملكه عن سلطانه ومشيته ومع ذلك لا يلحقه قبح الفعل بل الى العبد
نفسه وتقريب ذلك بالمثال لما اشرنا اليه سابقا من قدرة السلطان وقدرة اعوانه فان كل فعل
صدر عنهم لاجل قوتهم منوط بقوة السلطان لتقويه بها والا لم يقدروا عليه ومع ذلك لا يخرج
عن اسناد فعلهم وانما هو الى ارادتهم ومشيتهم من غير اجبار السلطان على ارادتهم وصح له
المواخذة الى اجراء قدرتهم على الظلم والقبائح بل ما نحن فيه ادق من ذلك لحاجة كل عين او
فعل او صورة محدثة من العبد الى افاضة الوجود منه اليه بمشيته نظير تقوم نور جدران البيت
فى كل ان باضائة السراج بحيث لو انقطعت انقطع لكن بشرط قابلية المستضئ بالكثافة والمقابلة
ونحوهما والحاصل ان كل موجود فى الامكان له حقيقة من الله وهى وجوده المتاصل به و
هو بافاضته سبحانه فى كل ان بحيث لو انقطع صار معدوما كضوء الجدران بالنسبة الى اضائة
اضائة السراج فى المثال وحقيقة من نفسه وهى حدوده وماهيته ومشخصاته وما من الله كله
نور وخير وما من نفسه ظلمة وعدم فالشرور والقبائح ترجع الى الماهية التى هى حقيقته نفسه
وان كان قيامها وقيام فعلها وتاثيرها فى الاثار بالوجود وذلك لا يوجب شينا ونقصا لوجوده
كمن بذل ماله لغيره وهو صرفه فى المعصية فان صفة الجود والبذل فضيلة حسنة وصرف
المبذول فى القبيح منه لا من الباذل وبالجملة فعل العبد قائم بوجود العبد وارادته و
هو بافاضة الحق ومشيته فالفعل ينسب الى العبد لكونه بارادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان
الحق ومشيته وح صح ان يق الفعل كله من العبد وان يق خيره من الله تع وشره من نفسه
وان يق كله بمشية الله تع والى الله تصير الامور والظاهر انه ينظر الى ما ذكرناه قول الامام عليه السلم
لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين **تذييل فيه تفصيل وتحصيل** في اقسام التوحيد باعتبار المتعلق
ما ذكرناه من اقسام التوحيد باعتبار متعلقه وينقسم ايضا باعتبار درجات الايمان به الى اقسام

اربعة اخرى التوحيد التقليدى والنظرى والحالى والشهودى **اما التقليدى** فهو
توحيد العوام المنحطين عن درجة الاستدلال تصديقا واذعانا للانبياء والعلماء بمعنى كلمة التوحيد
من غير تعمق وبصيرة وذوقهم له بقلوبهم ودركهم حقيقته ولوازمهم ومثالهم كما قال المحقق الطوسى
من صدق وجود النار باخبار الناس من غير معرفة بها وباثارها **واما النظرى** وهو توحيد
اهل العلم والحكماء بالاستدلال عليه بالادلة النظرية والبراهين العقلية حتى حصل له العلم
بها بوحدة المؤثر فيدركونه بقلوبهم وارتقوا من مقام التقليد الى رتبة النظر والاستدلال العلمى
ومثل هؤلاء كمن قرب الى النار حيث يرى دخانها فيستدل على وجودها **واما الحالى**
فهو توحيد المؤمنين واهل المعرفة يعرفون الله من وراء الحجاب فظهرت فى قلوبهم اثاره وذاقوا
حلاوته والتذوا بمناجاته واستولت على قلوبهم انوار محبته فصعدوا من رتبة العلم الى مرتبة
المعرفة وهى اول مراتب اليقين ومثله كمن قرب النار حيث احس حرارتها وشاهد ضياءها فانتفع
بانضاجها **واما الشهودى** فهو توحيد اهل الله صعدوا عن رتبة العلم الى الشهود
كشفت عن قلوبهم اغشية الحجب وانجلت ظلمة البعد عن سرائرهم فقطع عنه كل شئ يقطعه عنه
واشار الى ذلك مولانا امير المؤمنين عليه السلم حين سئل عنه اترى ربك بقوله عم لم اعبد ربا
لم اره لا تراه العيون بمشاهدة الابصار بل تراه القلوب بحقائق الايمان والحقائق فوق درجة
مجرد الايمان فهؤلاء يستدلون بالمؤثر على الاثر بل ويكونه يشهدونه بقلوبهم ويرون وجه الحق فى تجلى
صفاته ظهر الاشياء وفى كلام اخر له عم ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وبعده وفى كلام سيد
الشهداء روحنا فداه كما سبق فى الدعاء ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك و
تسمى تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قرب الى النار حيث يراها وشاهد بنورها سواها و
هناك مرتبة فوق تلك المراتب يسمى مقام الفناء فى الله للواصلين من اهل المعرفة نسوا انفسهم
ونسوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استهلكوا عن انفسهم واستتروا فى طمطام وحدانيته
فظهرت فيهم صفاته وتخلقوا باخلاقه ويسمى ذلك بحق اليقين وانما قلنا انه فوق مراتب التوحيد
فرع الالتفات الى الغير والاستشعار بالاثنينية والى نفسه لا يرون فى الوجود غيره تع وارتفع

ذكر الغير عن قلوبهم حتى الالتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير مولانا امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد فى تفسير الحقيقة حين ما سئله عنها بقوله كشف سحاب الجلال من غير اشارة امحو الموهوم وصحو المعلوم بينى وبينك انى بيانه عنى فارفع بفضلك انى من البين والمراد بالحقيقة المسئولة عنها هو نور وجهه الذى اضاء به كل شئ كما فى دعاء كميل واليه الاشارة فى اية النور وهى الرتبة الواحدية التى سبق ذكرها لا الذات الاحدية الصرفة التى لا يليق السؤال عنها ولا الجواب بما يبينه عليه السلام وفى هنا ضلت افهام الصوفية واتباعهم وتاهت اوهام المبتدعة واذهانهم فقالوا انه وجود الحق تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا **تتميم** فى مقابل التوحيد الشرك ففى المرتبة الاولى القول بتركيب الذات من الاجزاء والجهات والكيفيات وفى الثانية اتصافها بالصفات المختلفة المعانى المتكثرة المفاهيم وفى الثالثة بتعدد الواجب وفى الرابعة باستقلال غيره سبحانه فى افعاله وكونه مصدرا للامور استقلالا ومنشأ للاثار ويستحق به التعظيم ولا يستحق اولان شركا لا انا طلاقه انما هو اذا جعل مع الله الها اخر وعليهما كان الاله واحدا لعدم جعل الشريك مع الله الها اخر بل كان الاله شيئا واحدا مركبا من الاجزاء والموصوف والصفة والثالث مع كونه قليل الوجود ويسمى بالثنوية القائلين بالنور والظلمة ويزدان واهرمن فالمنقول من مذهبهم ليس تعدد الواجب ايضا بل كون الثانى محدثا من خاطر ردى منه للاول وهو منشأ الشرور فالشرك الشايع استعماله هو ما بنا فى المرتبة الرابعة للتوحيد اعنى الاعتقاد بان غيره منشأ للاثار بنفسه ايضا تقليدا او غفلة عن فساد ما اضمر فى قلبه وهو قسمان جلى وخفى والمراد بالجلى ما يتعبد به العبودية وهو شرك عبادة صاحبه كافر نجس فى الشرع وعلامته التخضع والتخشع له منتهى كمال الخضوع الذى لا ينبغى فى الاديان والملل الا لله وهو السجدة له اذ ليس فوقه خضوع حتى يختص به الواجب تعالى وبالخفى وهو شرك طاعة فيما ليس فيه رضاء سبحانه ومنه قوله سبحانه الم تر الى الذى جعل الهه هويه وقوله عز من قائل الم اعهد اليكم يا بنى ادم الا تعبدوا الشيطان واليه الاشارة فى قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ضرورة ان البلوى بهذا الشرك من متابعة الهوى او الشيطان لا يتبعه ولا يعيد اذ عانا بتعدد الواجب وخالق الاشياء بل بتعدد المؤثر فى الوجود **قال عليه السلام** الذى لا من شئ كان ولا من شئ خلق ما كان **اقول**

معناه ان وجوده ما مسبوق بعلة ولا كينونته مركبا من اجزاء حسية او عقلية او مادة وصورة ولا يتعين بقيود شخصية ولا فى كماله مقترن بصفات زائدة فان كل ذلك من ممكونات وهو فعلها فلا يتقدم فى الكون او التركيب ولا يصاحبه فى الوجوب والقدم وقوله عليه السلام ولا من شئ خلق ما كان هو معنى الابداع وتاسيس الايس لا من مادة ولا من مدة ولا باحتذاء مثال وهو خاصته سبحانه فى الايجاد ولا يستطيع له غيره ويراد به الخلق اذا اطلق **مكاشفة** وتوجيه كلام الشريف مع عدم عدم انحصار ايجاده بالابداع وصدوره غالبا بتبديل صور المواد هو اما بتخصيص ذلك بالخلق الاول اول الصوادر كما يشعر به لفظ الماضى او بان ايجاد الصورة فيما له مادة ابداع لها من غير شئ ايضا والخلاص ذلك به تعالى كما هو مقصود الامام عليه السلام من العبادة مع اشتراك العبادة فيه ايضا فى تبديل صور مصنوعاتهم يبتنى على ما سبق من كون مطلق الايجاد وافاضة الوجود مخصوص بمشيته سبحانه وان كان الفعل صادرا عن غيره ومشروطا بارادته اولان خلقة الاشياء المتجددة مسبوق بالاسباب و الاوقات ليس من شرط قبول القابل كما فى استضاءة المستضئ ضوء السراج فانه مشروط بالتقابل وكثافته لا من شرط الاضاءة التى هى فعل السراج ويمكن جعل التعميم لجميع ما خلق فى حلقة الوجود الامكانى من المواد والصور الى ما يتجدد الى الابد فى لوح الصادر الاول فانه فى ان واحد وان كان افاضة الوجود الكونى عليه بتوسط الصادر الاول بمشيته سبحانه متدرجة متجددا فى الحادث عند حصول استعداد القوابل الامكانية المجعولة له فى الاوقات المتتالية **قال عليه السلام** قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حد يضرب فيه الامثال **قوله** قدرة خبر مبتدأ محذوف اى هو قدرة او منصوب على التميز او نزع الخافض يعنى ان قدرته على خلق الاشياء من غير شئ بيان قدرة المخلوقين من حيث حقيقتها لكونها عين الذات لا من الهيئات والكيفيات العارضة للمقتدر بخلاف قدرة المخلوقين ومن حيث صدور الفعل منه بها اذ لا كيفية لفعله كذاته كما فى الحديث وغير مسبوق بضمير ورويه بخلاف غيره ومن حيث المتعلق اذ لا نهاية الى حد معين بخلاف قدرة المخلوقين **قال عليه السلام** كل دون صفاته تحبير اللغات وضل هناك تصاريف الصفات وحار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير **اقول** الكلال الهوان والتحبير التزيين الجرة المبالغة فى الوصف

الجهل وضل معناه تاه وبطل وتصاريف الصفات اشتقاقاتها من مصادرها باختلاف اللواحق لها
من الازمنة وغيرها والملكوت مبالغة الملك والمالكية بالقيومية والاحاطة الذاتية والمعنى ان صفاته
اجل واعلى من ان تنالها الاوضاع اللغوية لانها عين ذاته واللغات موضوعة للمفاهيم الذهنية وهي
مجعولة له فلا يجري عليه وهذا الكلام بيان لان جميع صفاته كقدرته على خلاف صفات المخلوقين و
لوازمها وقد علمت فيما تقدم ان حمل الصفات على معانيها المتكثرة وتصاريفها اللغوية في كلامه سبحانه
وكلام حججه انما هو باعتبار تجليه لها في الحدوث على درك العقول وحارت في درك ملكوته القيومية
والاحاطة السرمدية مذاهب التفكر ولو ذهبت في التعمق والتفكر ما ذهبت **قال عليه السلام**
وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير **اقول** يعني لا يبلغ حدود البيان الى علمه وينقطع
دون الوصول اليه **مكاشفة** ولنشر الى بعض ما يتعلق بعلمه سبحانه على ما تيسر لي بيانه
فان البحث عن علم الواجب الحق من اغمض العلوم واصعب المعارف وقد كثر فيه الكلام والخلاف من
ارباب الحكمة واصحاب المقالات في ضبط القول فيه بما يرتفع به الشبها نظرا الى ان العلم من الامور الاضافية
ويتبع المعلوم ويستحيل ذلك في علم الواجب تعالى لاستلزامه اما تعدد القديم او حدوثه المستلزم
لجهله به قبل الحدوث وانتقاله به من حال الى حال وهو محال كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام والتزامه
حاجته وتبعية علمه لوجود المعلوم مع انه غني عما سواه في ذاته وصفاته ومبدأ للكل وغير ذلك من
المفاسد المنافية لغناه المطلق ووحدته الخالصة **فاقول** للذب عن تلك الشبهات على ما بلغ اليه
فهمي القاصر وجعله الله من قسطي وبالله التوفيق **اعلم** ان العلم يطلق في محاورات اهل العلم على معان
ثلثة **الاول** ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعلي مصدري يصرف منه تصاريفه و
اشتقاقاته **الثاني** الصورة الحاضرة عند العالم وفي ذلك الخلاف في انه عين المعلوم كما ذهب اليه
جمع من المحققين او غيره كما عن المشائين والمعنى الاول يستلزم ذلك لان درك الشيء فرع حضوره عند
المدرك **الثالث** مبدأ هذا الادراك المقتدر به العالم في احضار المعلوم الفعلي وان لم يكن
حاصلا بعد كما يقال فلان عالم بالفقه اي يقدر على درك مسائله في الحال ويطلق اطلاق العقل بالفعل على
المتوسط بين العقل بالملكة والعقل المستفاد فلا يشترط في صحة هذا الاطلاق حضور المعلوم بالفعل

مثل

مثل اطلاق السميع على الشخص وان لم يكن هناك صوت يسمعه واطلاق المضيء على الشمس وان لم يكن
هناك جسم كثيف يستضاء به والتحقيق انه يصح اطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك المعاني الثلثة
اما على الاخير فهو كما اشار اليه الامام الصادق عليه السلام لم يزل الله تعالى عالما اذ لا معلوم وانه رب اذ لا مربوب
وقدرة اذ لا مقدور والمراد به على هذا الاطلاق ان ذاته الاحدية بوحدتها الخالصة مبدأ الصور العلمية
ومصدر انكشاف الحقائق العقلية والحسية بلا صفة زائدة وهيئة عارضة على خلاف الممكن فيصدق عليه
انه عالم اذ لا معلوم اذ لا ذكر للمعلوم في مبدأ الانكشاف كما في الممكن ايضا بل المبدأ علة حضور العلم عنده
بتوسط فعله واما على المعنيين الاولين اعني العلم المقترن بالمعلوم فاطلاقه عليه تعالى ايضا شايع
في كلمات الله وحججه كما في قوله سبحانه وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي
الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وغير ذلك من تصاريف العلم باعتبار اختلاف حالات المعلوم وظاهر ان العلم بهذا المعنى
ليس ذاته اذ لا يقع الله عليها بعد ايجادها فهو من قبيل قولك زيد سميع فاذا حصل صوت وقع
سمعه عليه اي هو اثر السمع الذاتي وفعله وما استشكل من لزوم الجهل قبل ايجاد الاشياء او اختلاف
الحال بعده مدفوع بان الاشياء قبل وجودها الذكري وجعل امكانها لا شيء محض وليس مطلق
لا يوصف بقبليته لانها صفة لا يوصف به العدم الصرف ولا هناك دعاء وامتداد حاجز بين الواجب
والممكن كان قبل الامكان فمعنى حدوثه ليس الا انه لا اول له الا موجده وهو قبله وهو هالك في
رتبته ازلا وابدا غير مقارن له فلا يتعقل له قبلية ولا معية ثم بعد حصول امكانها بمشيته
وابداعه فهي على تجددها في الوجود الكوني على حسب مشيته في الازمان والاوقات المتعاقبة
فهي معلومة له سبحانه بالاوقات والازمان كما تقدم ولا يتوهم ان علمه الفعلي بامكاناتها تابع
للامكانات ووجودها الذكري ويتوقف عليها فيلزم الحاجة لان الامكان الذي هو متعلق
فعله حصل بنفس الفعل من قبيل الكسر والانكسار فهو مجعول بنفس الفعل لا وجود قبله ولتوضيح
معان لنا نقول ان شاء الله تعالى ابدع الاشياء في رتبة الامكان بتجلي نوره الذي ملأ الامكان
فظهر به الهويات والحقايق الامكانية في رتبة امكانها واضاء به كل شيء دفعة واحدة وهو خزائنه
التي ينزلها بقدر معلوم في الازمنة المتعاقبة بعد حصول اسبابها واوقاتها وعللها على حسب

فما امكنت

ما امكنت في لوح هذا النور فالحقايق الامكانية المتعلقة لابداعه تابعة لفعله دون العكس وهذا النور مظهر رتبة الواحدية ومجمع صفاته الكمالية على ما تقدم بيانه وباب الله ورحمته الواسعة وربوبيته اذ مربوب اثر فعله وملكه وعلمه الحادث والى ما قلنا يشير كلام مولانا الرضا عليه السلام في حديث عمران المروي في توحيد الصدوق وحيث سئله عمران بقوله فاخبرني باي شيء علمنا علم الضمير اي بصورة سابقة عنده ام بغير ذلك فقال ع اذا علم بضمير فهل تجد بدا من ان تجعل لذلك الضمير حدا تنتهي اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك فقال ع فما ذلك الضمير فلم يحر جوابا الى ان قال يا عمران ليس ينبغي ان يعلم ان الواحد لا يوصف بضمير ولا يقال اكثر من فعل وعمل وصنع وليس يتوهم منه مذاهب كمذاهب المخلوقين وتجزيتهم فاعقل وابن عليه ما علمت صوابا وهو منتهى الحكمة ويطابق ما قاله جده الصادق عليه السلام ان فعله كذاته لا كيفية له فلا يمكن دركه ويظهر منه ان علمه المضاف بعد التنزل عن رتبة الذات ليس الا فعله وليس عين الذات والاطلاق عليه ليس كاطلاقه على المخلوقين **قال عليه السلام** وحالوا دون غيبه المكنون حجب من الغيوب وتاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور **اقول** الظاهر انه ع اراد بالغيب المكنون ذاته تعالى في رتبة الاحدية المحضة وبالحجب من الغيوب صفاته الكمالية على حد كثرتها في رتبة الواحدية الالوهية فان نعوته الكمالية في تلك الرتبة كرحمته التي وسعت كل شيء وعزته التي غلبت كل شيء وعلمه الذي احاط بكل شيء وقوته التي قهر بها كل شيء و عظمته التي ملات اركان كل شيء لا يدرك حقايقها ولا يدرك العقول حدودها وليست لها نهاية تبلغ الاوهام اليها فهي مع كونها محجوبة الحقايق عن البصائر حجاب الاحدية والوحدة الذاتية وانما يشار بتلك الصفات على ما يتعقله الاوهام اليها لا على كشف الحقيقة بل على مجرد التعريف فان الله سبحانه اختار تلك الاسماء لنفسه ليدعوه عباده في العبادة لمجرد الاشارة الى المسمى كما في المروي في الكافي باسناده الى ابي عبد الله عليه السلام ان الله خلق اسماء بالحروف غير مصوت و باللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستتر فجعله كلمة تامة

على اربع اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون في هذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان الحديث **قوله** مستتر غير مستتر اي استتاره لضعف البصائر والمدارك ولعل هذا هو نوره الساطع الذي صك اولا عن الحق الواجب وملا اركان الامكان وهو الوجود الامكاني المطلق الذي غير مقيد بحد ومهية وهو الكلمة التامة الغير المدركة مع انه اظهر الاشياء وظهر به الحدود والمهيات المتفاهمة والمراد باجزائه الاربعة اللاهوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد والجبروت والملكوت و الملك وكيف كان فمعنى قوله تاهت في ادنى ادانيها اي تحيرت في دركها ادنى تلك الحجب واضعفها والاحاطة بكيفيته وكميته العقول المرتفعة اي القوية بافكارها العميقة وانظارها الدقيقة و هو اشارة الى عجائب صنعه وقدرته وغرايب ايات حكمته الدقيقة واللطايف الخفية في الملك و الملكوت وفي الافاق والانفس فما تحيرت فيه ثواقب العقول ونوافذ اوهام الفحول وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها **قال عليه السلام** فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن **اقول** الهمة العزم المقارن للفعل وبعدها وعلوها وتعمقها في التفكر والتعقل و يمكن ان يكون من اضافة الصفة الى الموصوف اي الهمم البعيدة لسعة مجال فكرها والمتصرفة في الامور الغالية وغوص الفطن استعارة لتعمق سوانح في بحار عظمته ولجج ملكوته لاستفادة حقايق معرفته **قال عليه السلام** وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود اي ليس بقاؤه ممتدا بالاوقات المتواصلة المتتالية بالماضي والاستقبال لكونه محيطا بها وخالقها فلا يتقيد بها وقوله ع ولا اجل ممدود الظ كونه عطف بيان لسابقه لان كل معدود ممدود وربما يفسر بالتابيد اي لا ينتهي الى غاية وما ذكرنا اولى لعدم اختصاص ذلك به سبحانه لشموله لاهل الخلود في الجنة او النار وكلامه ع ظاهر في النعوت المختصة به سبحانه [illegible] ويدل عليه العقل مضافا الى ما ذكر على عدم كون بقائه سبحانه ممتدة بالاوقات في الازمان وحده وجوده بالذات فلا يتجزى بالابعاض الامتدادية بسبب ذلك لان الوجود اذاتي وغيري والمراد

بالذاتي كونه من مقتضى ذاته لا لعلة خارجة فهو واجب لذاته لامتناع خروج الذات عن ذاتيته وانفكاكه
عن نفسه وبالغيري ما كان مقتضيه غير الذات فهو لذاته ممكن وواجب بالغير ويمكن تصور بداية الوجود
ويمكن تصور انفكاكه عنه وهذا الحكم جار في كل الذوات فان كل شيء واجب الذات فان مهية الحيوانية مثلا
يمتنع صيرورته مهية الحجر ومهية السواد بياضا ولازم ذلك كون وجود الواجب في الان اللاحق عين
وجوده السابق اذ ليس هو بافاضة الغير في كل ان فلا يتكثر بالاوقات والانات بل وجوده في الحال عين
وجوده في الماضي والمستقبل فلا يمكن فرض تغاير وجوده السابق لوجوده في الان وتعددهما بخلاف
الوجود الامتدادي فانه لو فرض طريان العدم عليه في الحال لم ينقلب معدوما في السابق ولا تصير
اثاره المترتبة على وجوده السابق مرتفعة فان وجوده في كل ان اثر متجدد لعلته ومن هذا تبين
معنى قوله عليه السلام ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود بل اوله عين اخره ازلا وابدا وهو محيط بالابد دائما
في الانات المتتالية دوما وما امرنا الا كلمح بالبصر فافهم واغتنم **توضيح** وحيث علمت ان وجود
الممكن في كل ان غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما بتعدد الامتدادات والاوقات المتعاقبة
يظهر لك حاجته في كل ان في وجوده وبقائه الى علة متجددة ضرورة توقف وجود الممكن على الموجد وهو
افاضة الحق في كل ان وهو قائم بما دام الله تعالى يقوم له كقيام اشعة البيت بالسراج وطريان الظلمة عليه لو غاب
عنه لحظة يتضح لك ما سبقت الاشارة اليه من انه لا اثبات لوجود الممكن في ان ولا يصل اليه تعالى
ولا معه وانه هالك عنده ازلا وابدا كما قال مولانا الرضا عليه السلام في جواب عمران لا زال الكائن الاول ولا شيء
معه ولم يزل كذلك ويمكن تنزيل قوله سبحانه كل شيء هالك الا وجهه على ذلك حيث اورد الهلاك
بلفظ الفاعل الدال على الدوام والاستمرار دون المستقبل وقوله عليه السلام ولا نعت محدود يحتمل كون
المراد نفي الصفة الزائدة المحدودة بالمعاني والمفاهيم المتكثرة بالوصف بالوصف بياني والمراد الصفات
الفعلية الزائدة في رتبة الواحدية اي غير متناهية الى حد وغاية كما تقدم فيكون الوصف احترازيا
قال عليه السلام سبحان الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا اخر يفنى سبحانه كما
هو وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته **اقول** تنزيه له سبحانه وتعالى في مقام الربوبية
بوصفه بنفي الاوقات والاحيان المستلزم لكون اوليته عين اخريته المتحير في تصوره الاوهام و الا

فعدم

فعدم تناهي البقاء الثابت لاهل خلود الجنة والنار ليس بهذا المعنى **مكاشفة** تنزيهه
عن وصف الواصفين مطابقا لقوله سبحانه سبحان الله عما يصفون يعم الوصف بالايجاب والسلب ووجه
الاول ظاهر كما تقدم بيانه واما السلب كقولنا ليس بجسم ولا بظالم ولا محتاج وامثال ذلك فوجه
التنزيه عنه ان كلامه عليه السلام في مقام تنزيه الذات في رتبة الاحدية دون المرتبة الواحدية الصفاتية
فوجه تنزيهه في رتبته عن السلوب ان سلب الشيء عن شيء فرع تصور الموضوع والنسبة الحكمية ثم
الحكم بالسلب كما هو مقتضى القضية السالبة فيتوقف على امكان النسبة حتى تتصور وهو ممتنع
في حقه سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع النقيضين محال فانه محمول على ضرب من التاويل نظرا
الى استحالة تصور الاجتماع وانما هو بتصور كل من النقيضين بخصوصه وتشخصه منفردا والجمع
الشيئين على الوجه الكلي ثم الحكم بانتفاء المفهوم المتصور فيه **قال عليه السلام**
حد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها **اقول** ظاهر العبارة
الشريفة يشعر بان اصل تحديد المخلوق بفعله سبحانه للابانة عن عدم الحد له تعالى مع ان الحد
لازم الامكان فلا يتعلق القدرة بخلق شيء غير محدود فيمكن ارادته من المعنى اصل الخلق المستلزم
الحد ويمكن على الاقرب حمله على المنتهى له فان كل شيء محدود بحد مخصوص ينتهي اليه ولا يمكن له
التجاوز عنه على خلاف اثار صفاته واسمائه تعالى حيث لا ينتهي الى حد ولا يبلغ الى نهاية فكل درجة يتصور
من عظمته ورحمته وقدرته وعلمه وساير صفاته فهي فوقها واعلاها وبذلك بانت الاشياء عنه لانها
لانتهاء حدودهم الى غايات مخصوصة وما في الحديث السابق من تسمية المخلوق الاول غير محدود
بحد فالمراد غير حد الامكان وتعدم الذاتي الذي ينتهي الحادث بذاته اليه وفي كلامه هذا وما بعده
رد على المشبهين الملحدين في اسمائه سبحانه **قال عليه السلام** فلم يحلل فيها فيقال فيها
كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له اين **اقول** هو تفريع على نفي التشبيه
المستفاد من كلامه السابق اللازم لمقام الحلول والبعد عن مكانه المستلزم لان يكون له اين كما هو
مقالة الاخرين من اهل الضلال ثم بين عليه السلام كيفية خلق الاشياء بحيث لا يبعد عنها من غير حلول ولا تمكن
مكاني **قال عليه السلام** لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه **اقول** وذلك بعلمه

وربوبيته

وربوبيته اذ لا مربوب يحتمل ممكنات الاشياء وهويات الممكنات بلا امثال عند ظهور مشيته في مقام
الالوهية في رتبة الامكان وابقائها بحكمته وتدبيره بتشخص تعيناتها وترتيب شرائطها واوقاتها
في استعداد قبول وجوداتها العينية متدرجة عند حصول تلك الاسباب **قال عليه السلم**
واحصاها حفظه لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء الى قوله صنع كل شئ كان **اقول** وذلك
بربوبيته او مربوب في ابقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقيومية لها وتفصيل ذلك ان
ابقاء حدث الاشياء وبقائها يحتاج الى امور احدها امدادها بعد احداثها بقيوميته لها
بافاضة الوجود متجددا في كل ان كما تقدم واشار اليه بقوله واحصاها وثانيها الاحاطة علمه بجميع
ما اوجده واحدثه لئلا ينساه من كبارها وصغارها ودقايقها ولطايفها مجرداتها وجسمانياتها وعواليها
وسوافلها من العرش الى الثرى حتى ذرات الهواء والنملة العمياء في جوف الصخرة الصماء في اعماق
اللجة الدهماء وهو قوله لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء وغوامض مكنون ظلم الدجى وثالثها
طبقية الحافظ لصورتها بتقديره سبحانه واشار اليه بقوله عم ولكل شئ منها حافظ ورابعها
ايصال رزقه مما يحتاج اليه في بقائه واشار اليه بقوله عم ورقيب وخامسها ابقاء وسائط حدوثها
وعللها واسبابها واشار اليه بقوله وكل شئ منها بشئ محيط ثم اشار الى ان تلك الوسائط والاسباب
المتوسطة ينتهي الى الله سبحانه الذي لا يغيره صروف الازمان ولا يتكاده صنع شئ **قال عم**
انما قال لشئ كن فيكون **اقول** يعني لا يكون فعله ورجوع الاسباب اليه ناشئا عن سبب
اخر وفي الاية المباركة اذا اراد الله لشئ ان يقول له كن فيكون فقوله هو ارادته ومشيته وهو
عين فعله وابداعه بلا روية وضمير كما قال مولانا الرضا عليه السلم اسماؤها ثلثة ومعناها
واحد وقوله كن فيكون يدل على قبول الانفعال بالفعل دفعة واحدة وان كان الفعل مقدما بالذات
كالكسر والانكسار ومن هذا يتضح ان المكونات كما هي باعيانها متاخرة عنه ايضا وهذا معنى ابداعه بلا
مثال بخلاف افعال المخلوقين **فائدة** ويعلم من ذلك ان الارادة في حق الواجب تع وهي نفس
فعله غير الارادة في حق العبد التي هي مقدمة على فعله وانه في حقه سبحانه من صفات الفعل كالمشية
وليس له ارادة قديمة ولا هو نفس العلم ولذا يقال اذا اراد الله كما في الاية ولا يقال اذا علم الله وينسب

الى الصوفية

الى الصوفية والمشائين وامثالهم من انه تع ابدا مريد اذ ليس له حالة متغيرة لفعله وهو باطل لان الارادة
لا ينفك عن المتعلق وهو من قبيل الخلق فيلزم الشريك له في القدم وليست كالعلم والقدرة و
نحوهما من الصفات الذاتية لانها عين الذات المجرد عن الاضافة فانه تع عالم اذ لا معلوم بل هي كالعلم
المضاف الذي هو من الصفات الفعلية كما تقدم بيانه ولا يمكن تجريد الارادة عن المراد وجعلها اياها
بمعنى الميل وهو ابقاؤه المقتضية لربط الاسباب بالمسببات لا تدفع المحذور فان كل معنى متصور غير
الذات البحت لا يجري عليها فهي من باب الافعال التي لا يعتبر بحصوله الذات وحدوث حالة فيها كما عرفت
تفصيله ويدل على كون الاربعة حادثة ومن صفات الفعل قول مولانا الصادق عليه السلم خلق الله الاشياء
بالمشية والمشية بنفسها وما رواه الصدوق ره في التوحيد عن الرضا عم انه قال المشية والارادة
من صفات الافعال فمن زعم ان الله تع لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد **قال عليه السلم** فكان
ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب الى قوله كعلمه بعد تكوينها **اقول** كلامه عم هذا
يتبين ويستعمل في مقام التعليل لقوله كن فيكون فان الابداع بلا مثال الذي هو لازم للخلق الاول
ليس قبله شئ يستلزم كون المعلول الواقع عليه الفعل مجعولا بنفسه وما يترتب عليه من الحكم والمصالح والفوائد
بنفس الفعل على خلاف افعال المخلوقين وهو مفاد قوله كن فيكون ثم انه صلوات الله عليه اخذ في
بيان فائدة الخلق وانها ليست تعود اليه تعالى بعبارات رشيقة ودلائل دقيقة وتنزيهه عن مشابهة
المخلوقين بعبارات متجددة يلين تسرها قلوب المؤمنين ويبتهج بها ارواح المحبين وينشرح بها
صدور العارفين حيث تقدم شرح معانيها فلنقبض عنان الكلام في بيان ما صدر عنه عليه السلم الى هنا والله
متم توفيقه وهو الموفق والمعين تمت بالخير

ومن افادات اعلى الله مقامه ما افاده في حقيقة الايمان والكفر و اقسامهما ومراتبهما حيث قال طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة اختلفوا في حقيقة الايمان في انه من العقايد العقلية او مدخلية للعمل الصالح

في

في مفهومه ومنشأ الخلاف ظواهر الكتاب واخبار الحجج الاطياب وليتحقيقه محيث يجمع بين الظواهر

نقول الايمان لغة مطلق التصديق وشرعاً التصديق بالله سبحانه والرسول وفيما جاء به من الله الذي هو مفاد كلمتي الشهادتين ولازم تصديق النبوة الاعتراف بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من احوال المبدء والمعاد والاحكام وغيرها فان انكارها يرجع الى انكار النبي صلى الله عليه وآله وانكار ما ثبت عنه بالضرورة ينبأ عن انكار النبي واختلفوا في ان الاعمال الصالحة جزء له كما عن المعتزلة وجماعة من الامامية بل وبما قيل انه مجرد الطاعات ولعل مراده ما يشمل الطاعة القلبية من المعرفة ام لا كما عليه اكثر الاصحاب واختلف في ذلك ظواهر الايات والاخبار فمن الايات ما يدل على المغايرة كقوله سبحانه الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وقوله الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى الآية وغير ذلك من الايات الفارقة بينهما وبه استدل ابن ابي الجمهور في المجلي عليه ومنها ما نصه الجزئية كقوله سبحانه الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ونحوه بل منها ما يشعر بمدخلية بعض الصفات النفسانية في الايمان ايضاً كقوله سبحانه إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

واما الاخبار فمنها ما يفسره بالتصديق خاصة كما في حديث سماعة الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسوله صلى الله عليه وآله حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان ما ثبت في القلوب من صفة الاسلام ونحوه غيره وبين ما اضيف اليه العمل بل في بعضه بيان اقسامه باختلاف درجات العمل مثل ما في مكاتبة عبد الرحيم القصير الايمان هو الاقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض واظهر منه حديث محمد بن مسلم قلت العمل من الايمان قال عليه السلام نعم الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بعمل وفي المروي عن ابي جعفر عليه السلام قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله كان مؤمناً قال عليه السلام فاين فرائض الله هذا هو الخلاف في الايمان واما الاسلام فلا خلاف في انه اعم من الايمان ويصدق على مجرد الاقرار باللسان بالشهادتين والعمل بالاركان وان لم يصدقه العمل قال الله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا

أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وصدق المقال ان التامل في مطاوي الظواهر والنصوص والتتبع في كلمات الفقهاء لا يبقى معه الريب في ان حقيقة الايمان هي مجرد المعرفة القلبية ويعضده التبادر وعدم صحة السلب والموافقة لمعناه اللغوي ولو بالعموم والخصوص وتفسيره في جملة من النصوص بما يقترن العمل او بنفس العمل فهو من باب التعريف باللازم فان الايمان الواقعي لا ينفك غالباً او مطرداً عن العمل بأركان الاسلام وعدم اتباعه مع الافراط في الكبائر من غير مبالات وعدم التوبة للتوبة وما هو الا كالعالم بالسم يحذر عن اكل السموم ولذا قد يستعمل في الاخبار مجرداً عن العمل بل في بعضها ما يومي بل يصرح بذلك كما في حسنة حمران ودعائم الاسلام باسناده عن الصادق عليه السلام الايمان ما استقر في القلب الى قوله وصدقه العمل والطاعة والتسليم لامر الله ويشعر به ايضاً مثل قوله عليه السلام بعبارات متقاربة المؤمن يزين يقينه في عمله واختلاف الاخبار المفسرة له بما يقترن العمل والمكارم النفسانية انما هو باعتبار تفاوت مراتب الايمان ودرجاته شدة وضعفاً وهو يشهد ايضاً بان حقيقته خارجة عنها وانما هي اثارها كما ستنبه عليه فكيف كان فلا ينبغي الريب بل لا خلاف في ان ولاية الائمة عليهم السلام وتصديق امامتهم والبناء على متابعتهم في الدين جزء الايمان كما في كثير من الاخبار وعدم التعرض لها في بعضها انما هو لدخولها في التصديق بالرسول صلى الله عليه وآله فيما جاء به ولا يقصر عند المنصف عن الاركان الضرورية في الاسلام وكذا لا ينبغي الشك في عدم صدق الايمان مع الانكار في الظواهر لمصلحة دينية بل عناداً او استكباراً او باضمار العداوة يخرج عن زمرة المسلمين وان كان مع العلم بالحق والاذعان القلبي كما قال الله تعالى في حق كفار اهل الكتاب الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ وقال تعالى فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ وقال إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ وربما يظهر من امثال هؤلاء الكفرة الاعتراف عند خلفائهم واقرانهم بالحق مع كونهم سالكين طريق الكفر والفساد اتباعاً لرؤسائهم او اسلافهم بغياً وحسداً او تقليداً لهم او على تلك الفطرة منهم

الناس طواغيت الغاصبين للائمة واهل بيت العصمة وبنى عليه بنيانهم ونصب لهم شرب تابعيهم اشياعهم واذنابهم مع اذعانهم قلبا بحقيتهم وغصب حقوقهم وفي حداثة صلاح في بناء مرتبة الايمان بعد الشهادة بالتوحيد والنبوة والقيام بالدعائم الاربعة ولاية وليائه وعداوة عدونا الدخول مع الصادقين اى النبأ على متابعة الائمة المهتدين في تكاليفهم واعمالهم **ايقاظ** ولا يبعد ان يفسر حقيقة الايمان بالهيئة النفسانية النورية والبصيرة الثابتة الباعثة على التقوى و الطاعة الموثقة لحب الله واوليائه وولاية الائمة ع وتلك البصيرة تختلف بالشدة والضعف بسبب حصولها ورسوخها غالبا المواظبة على التفكر في الايات الافاقية والانفسية ومذاكرة اثار النبوة والامامة للقلوب الخالية عن الارجاس الجاهلية والادناس الذنبوية والوساوس الشيطانية والغلوة في الشهوات الحيوانية المانعة عن ظهور النور الالهي والرحمة السبحانية فربما يحصل هذا النور والبصيرة للعوام المتحطين عن درجة العلم والاستدلال العلمي ما لا يحصل للحكيم الفلسفي والمتكلم الاوحدي مع تدبرهم وتماديهم في العلوم الرسمية والاستدلالات الدقيقة لرغايتهم اداب الشريعة ومواظبتهم لخلوص النية كما هو المعهود من طريقة النبي ص في هداية المولفين لقلوبهم تلك البصيرة حيث حصلت تزداد بالاعمال الصالحة كما ورد في الاخبار المستفيضة كقوله ع العلم والعمل متوارثان كما ستشير اليه وكيف كان فادنى مراتب الايمان واقربها الى الكفر عدم المبالاة بالمعاصي في ترك الفرائض وارتكاب الكباير الموجبة للفسق حدا لا يبلغ مبلغ المخالفة الكلية في اصول الاسلام التي بني عليها ولا ناشيا عن الاستخفاف المنافي للعقيدة القلبية بل لغلبة الهوى والركون الى الدنيا واتباع الشهوات ومثله مؤمن فاسق اذا لم يفسد عقايدها الايمانية و ولايته لاهل بيت النبوة ولا يخلد في النار وعاقبته الى الجنة بعد استيفاء ما يستحق من العقوبة بل في بعض الاخبار البشارة لموالي اهل البيت ع بالجنة وان كان غاشما لوالديه وشاربا للخمر و مرتكبا الكبائر الذنوب ومنع تسميته فاسقا بل سمى فعله فاسقا ونفسه طيبة بشرط رسوخ الولاية في قلبه بحيث لا يزول وان قطعت اعضائه ويشير اليه قوله تع افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون حيث جعل الفاسق مقابل المؤمن والغالب انه التوغل في المعاصي وعدم

المبالات عن الكبائر وترك الفرايض والاستمرار على اتباع الهوى والاغترار بمكايد الشيطان ربما من غير توطين النفس للتوبة ينجر في العاقبة الى حصول عمى القلب واستيلاء الظلمة عليه وانطفاء نور الايمان بل الى الوصول الى حد الطبع والرين ولو في خاتمة العمر اعاذنا الله من سوء الخاتمة و مفاسد النفس الامارة واثار المعصية والخروج عن الطاعة **تبصرة** كما ان متابعة الهوى واتباع النفس الامارة والشيطان في الاستمرار على المعاصي والخروج عن طاعة الله ينجر درجة فدرجة الى ضعف الايمان ثم يغشى الظلمة تمام القلب الى ان يناسب الايمان كذا الايمان يتصاعد ويشتد المعرفة ويتكامل بالعمل والتقوى كما اشرنا اليه فان له مراتب متدرجة ودرجات مرتبة باعتبار كيفية شدة وضعفا وما يرى في كلماتهم من منع اختلاف مراتبه انما هو في الزيادة والنقصان لا في الشدة والضعف وفي حديث عبد العزيز له عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاة بعد مرقاة وقال مولانا الصادق عليه السلم الايمان حالات ودرجات وصفات ومنازل منه التام المنتهى تمامه ومنه الناقص البين نقصانه ومنه الراجح الزايد رجحانه وبالجملة يتصاعد حتى يسرى اثاره في جميع الجوارح والاعضاء فانها تابعة للقلب وهو امبرها واليه اشار الصادق ع في رواية الزبيري الايمان فرض مخصوص على الجوارح كلها فمنها قلبه وهو امير بدنه وعيناه واذناه و لسانه وراسه ويداه ورجلاه وفرجه وفي خبر ابن رئاب انا لا نعد الرجل مؤمنا حتى يكون لجميع امرنا متبعا مريدا الا وان من اتباع امرنا الورع انتهى **ثم** يشتد الايمان ويتكامل حتى يبلغ مرتبة الشوق والرضا والرغبة والالتذاذ بالعبادات ويتجاوز عن مرتبة مجرد الانقياد و التسليم ويتجاوز عن العقل الى الروح وربما يسمى ذلك بالايمان الاكبر واليه الاشارة في قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا امنوا حيث امر سبحانه المؤمنين بايمان اخر وكان الايمان يكمل بالعمل كذا العمل يكمل بالايمان وهما متوارثان كما في رواية اسمعيل بن جابر العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل وفي اخرى الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بالعمل **وتفصيل القول** في كليات مراتب المعرفة الايمانية انها اربع درجات كما للتوحيد الاولى المعرفة التقليدية وهي الجزم الحاصل من تقليد الغير كما للاكثر من العوام المؤمنين

المتحطين عن درجة الاستدلال ويشير اليه قوله سبحانه انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتابوا فان الارتياب يحصل غالبا في الاقتحام في الادلة الجدلية وشبهات اهل النظر
والتكلم فيها حيث ينجر الى زوال الاطمينان واختلاج الشكوك وبه يكفرون كما في ذيل الاية
فالتحذير ناظر الى منع الاقتحام فيها بالنسبة الى من ليس من اهل الحكمة المتعالية والبراهين
القطعية العقلية ولا يوجب دفع الشكوك لمتابعة الهوى والغفلة عن الحق والاعراض عن
امر الاخرة كما اتفق للمنحرفين المتخلفين من اصحاب النبي صلى الله عليه واله بعده عن وصيه و
خليفته ع فانقلبوا على اعقابهم من كفر الجاهلية وبالجملة فهذا الجزم كاف في صدق الايمان وصحة
العمل وتيكما بالعمل بعد رجا **الثانية** المعرفة العقلية وهي الحاصلة من البراهين القطعية
والادلة القطعية الحكمية وان كانت خالية عن اثاره القلبية وهي الايمان بالغيب حيث انه
تصديق من وراء حجاب مجردا عن ضياء وصفاء **الثالثة** المعرفة القلبية المقترنة
ببصيرة نورية ومحبة ذوقية وحالة شوقية وهي اثار كماله المتاثر به القلب وينشرح به الصدر
واليه الاشارة في قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا فالهداية في السابق بدلالة العقل
وهنا بنور القلب **الرابعة** المعرفة الشهودية وهي التصديق الحاصل من شهود التجليات
الالهية والاشراقات الصمدانية والاستغراق في بحار الانوار الجبروتية بحيث ينسلخ عن
دركه انيته ونفسه ويشير الى هذا المقام كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديث كميل بن زياد
بعد سؤاله عن الحقيقة قال وهو كشف سبحات الجلال من غير اشارة اشارة الى القدم استشعارا
غيره حتى انبه نفسه الالتفات الى انه هو هو وذكر اثبات او نفي ولا اثبات اثبات ولا نفي
نفي لمنافات ذلك كله للاستغراق التام كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام نديم المحب يباع وصالهم فاسمح بنفسك ان اردت وصالا وفي الخبر من
اراد ان ينظر الى ميت يمشي فلينظر الى علي بن ابيطالب عليه السلام وذلك هو الفوز العظيم
ولمثل هذا فليعمل العاملون ولعله يشير الى تلك المراتب الاربعة قوله تع ليس على الذين

وقوله بعد سؤاله عن زيادة اثبات
صحو المعلوم ومحو الموهوم لعل
قوله من غير

امنوا

امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا وعملوا
الصالحات ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وجعلوا الاحسان الذي هو المرتبة الاخيرة
حيث انه الذي في الخبر القدسي وبه يتقرب العبد حتى كان عينه الناظرة واذنه السامعة ويده
الباسطة الى اخر ما في الحديث وهنا اسرار وحالات يشهدها المقربون وبالجملة الكلام لا يسعه المقام
وفي الحديث القدسي لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن وهو المؤمن الذي
امتحن الله قلبه للايمان **تبصرة** ومقابل الايمان الكفر وهو ايضا على اقسام اربعة
الاول كفر الجحود وهو انكار النبي صلى الله عليه واله قلبا ولسانا ويشتد عذابه على قدر
مراتب الجحود وسببه غالبا الاستكبار وتقليد الاسلاف واليه الاشارة في قوله تعالى ان
الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم **الثاني** كفر النفاق وهو تصديق النبي
صلى الله عليه واله ظاهرا لعصمة ماله ودمه او لسائر الاغراض الدنيوية والانكار في القلب
بعدم الاعتقاد كما في المنافقين المهاجرين واضرابهم وهم اشد الكفار عذابا واليه الاشارة
بقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله
والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا
ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون والظاهر ان العذاب الذي اوعدهم الله تعالى هو
لكذبهم من اختلاف السنتهم لقلوبهم ولذا كانوا اشد عذابا من الجحود والمنافقون في
الدرك الاسفل من النار **الثالث** كفر اليهود وهو الاعتقاد قلبا لظهور الحق والانكار
لسانا لحسد او بغض او تعصب او تقليد سلف او غير ذلك من الاهواء الفاسدة والاغراض
الشيطانية وفي بعض الاخبار جعله احد قسمي كفر الجحود واليه الاشارة في قوله سبحانه الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وقوله تعالى ان
الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك

يلعنهم الله

يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون **الرابع** كفر الجاهلية وهو الكفر بالامام وانكار الولاية عن قلبه
لسانه نادا او تعند الاجهل معتذر به **بيان ذلك** ان تارك الولاية الغير المعتقد بالامامة
الحقة قسمان **احدهما** من رده عن معرفة فانكر احد الائمة او كلهم وقدح فيهم او قدم عليهم
من اخر الله وفضل غيرهم من الناس عليهم وسمع النص عليهم شفاها او تواترا ونحو ذلك لم يقبل
سيما اذا اشتد ذلك لعداوة لاحدهم او لمحبتهم من اجل حبهم لهم وتابعهم لهم وكان ذلك طغيانا
وعلى خلاف اعتقادهم بحقيتهم فقد كفر بكفر الجاهلية وهو عند الله كافر ومخلد في النار كسائر
الكفار غير انه في الدنيا اذا تلقى بالشهادتين واقام دعائم الاسلام يجري عليه احكام المسلمين
من عصمة دمه وماله ما لم يخرج على الامام ثم وينصب له العداوة **وثانيهما** من لم يعتقد
الامام ولم يطعه وكان ذلك لا عن معرفة وتعمد فلا يكفر بذلك بل ولا يحكم بكونه من اهل النار
وفي الاخبار ما يدل عليه منها المروي في روضة الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان الناس
صنعوا ما صنعوا اذ بايعوا ابا بكر لم يمنع امير المؤمنين عليه السلام من ان يدعو لنفسه الا نظرا للناس
وتخوفا عليهم ان يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا الاوثان ولا يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وكان الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا من ان يرتدوا عن جميع الاسلام وانما هلك
الذين ركبوا ما ركبوا فاما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم وعداوة لامير المؤمنين
فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام ولذلك كتم علي عليه السلام امره وبايع مكرها حيث لم يجد اعوانا وفي
تفسير القمي حدثنا ابو الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام فداك ما حال
الموحدين المقرين بنبوة رسول الله صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس
لهم امام ولا يعرفون ولايتكم فقال عليه السلام اما هؤلاء فانهم في حفرهم فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه
عداوة فانه يخد له خدا الى الجنة التي خلقها الله تعالى بالمغرب فيدخل عليه الروح في
حفرته الى يوم القيمة حتى يلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار
فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد
المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث نعم يجب عليهم الفحص عن امامهم مع احتماله وهناك

قسم خامس يسمى بكفر الاستخفاف وهو كفر من صدق النبي قلبا ولسانا الا انه لا يسلم احكامه ولا
يلتزم شرايعه كلا او بعضا من غير مبالات استخفافا لما له شدة العمى وعدم البصيرة في الدين وعدم تأثر
قلبه بالايمان لا لسوء فهمه واستبداده برايه او لركونه الى تقليد او عصبية او غلبة هوى او انهماك
في مهاوي الغفلة والردى فيترك الصلوة استخفافا لشانها لا استحلالا او لاشتغال دنيوي يشغله
عنها الا شره حب الدنيا واليه الاشارة بقوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله
الا الحق حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ومن ذلك
قول نبينا ص اتخذوا الناس رؤساء جهالا فاسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقول امير المؤمنين ع
حيث سئل ما بال الزاني لا تسميه كافرا وتارك الصلوة قد تسميه كافرا وما الحجة في ذلك فقال الزاني
لا ياتي المراة الا وهو مستلذ لاتيانه اياها قاصدا اليها وكل من ترك الصلوة قاصدا لها فليس يكون
قصده بتركها اللذة فاذا نفيت اللذة وقع الاستخفاف فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر والكفر بهذا
المعنى ادون من الاقسام السابقة ويجري عليه احكام المسلمين من عصمة المال وحرمة الدم ونحوهما
ولا يحكم بنجاسة من اتصف به بخلاف المستحل لترك الصلوة وسبب هذا الكفر ضعف الايمان حتى
يشبه الكفر بحيث يتزلزل بشبهة ضعيفة يتهاون لشدة الركون الى شهوات النفس وهوى متبع وحب
الدنيا فيجتري في ادخال ما ليس من الدين في الدين وتغيير بعض الشرايع باستحسان في نظره القاصر او
تقليد مبتدع وترك بعض الفرائض ولو ترك دعائم الاسلام فهو داخل في كفر النفاق لعدم انفكاك
مطلق الايمان عن اركانه فتركها جملة يشعر بعدم تصديقه النبي صلى الله عليه وآله فالفرق بينه
بين فساق المؤمنين انهم يرتكبون المعاصي بتهيج النفس وغلبة الهوى وحب الدنيا اكثر من حب
الدين وهذا يرتكبه لضعف اعتقاده وايمانه ولو ببعض شرايعه المتواترة عنه توجها بفهمه الردي
للتعبد بما سنه صاحب الشريعة ولو تاويلا لما يوافق فهمه ومن ذلك كفر ابليس حيث ابى واستكبر عن
السجود احتجاجا في مقابل امره تعالى بانه خير من آدم فكيف يسجد لمن دونه فلعنه الله وقال وكان
من الكافرين **هداية** من ضعف الايمان المورث للضلالة والهلاكة كما اشرنا اليه تغيير
بعض الشرايع وتشريع بعض العبادات والاداب اتكالا على استحسان المنى او اغترارا من اضلال المبتدعين

فيحسبون انهم يحسنون صنعا فنحن نشير الى ما ينبغي اتباعه سببا لتحصيل الايمان في مراتبه
الاربعة المتقدمة اما الايمان التقليدي فيلزم فيه الوقوف الى ما اجمع عليه اولو الباب العقول القوية
من الاولياء والحكماء والاتقياء فلا ينعق مع كل ناعق ولا يجعل نفسه شريعة لكل ناطق ولا يغتر بظهور
بعض خوارق العادات فمن يخالف طريقة المجمع عليه فيلقون في الضلالة من حيث لا يشعرون فكم ضل
القاصرون بذلك ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا واما الايمان النظري فالتثبت والاستناد
فيه الى الادلة القطعية العلمية لمن هو اهله بحيث لا يتزلزل من سبق شبهة او تشكيك مشكك
واما القسمان الاخران فالطريق الموصل اليهما بعد حصول احد القسمين الاولين المواظبة للطاعات
والعبادات الشرعية والاعمال الصالحة لوجه الله ولو باجبار النفس عليها اولا فيظهر به اثار
فضل الله حتى يجذبه الطمع فيما عند الله والرغبة فيما وعد الله والخوف من مقامه والرغبة في محل ورد
وعيده وهي توجب خلوص النية وحضور القلب عند الله وهو يوجب الشوق والالتذاذ بالطاعات
واجتناب المعاصي حتى يستوعب جميع الاعضاء واستعمالها فيما طلب عنها ويسمى هذا بالايمان
الاكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل وكلما عمل قويت النية وصفاء العقيدة وكلما قوي
ذلك قوي العمل والعلم متوارثان فاذا وافى ذلك فتح الله مسامع قلبه فادرك الحكمة وعرف العبرة
وخلصت النية وحصلت المحبة وحضر القلب وصح القصد في الخيرات وشوقت النفس الى الكلمات القدسية
وتخلقت باخلاق روحانيين وتعلق روحه بالملاء الاعلى وهو مفاد قوله تعالى يتقرب العبد الي
بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به الى قوله تعالى لاجبته وان سئلني اعطيته ومن
الاسباب القوية المقربة الذكر في المخلوقات ولعتبار الايات فقد ورد فكر ساعة خير من عبادة سنة كل
من رفع الحجاب بين الرب والعبد الى ان يتجلى انوار شمس الحقيقة على مرآت القلب المعنوي والروح الملكوتي
وظهر فيه الصفات الازلية التي يستعدها اللطيفة الانسانية وتلك الحجب بكثرتها وهي سبعون الف
حجاب كما في الخبر واكثرها في عالم النفس قسمان احدهما ما هو بمنزلة الصدى على المرآت المانع من
انعكاس النور فيها وهو الملكات الذميمة والصفات الرذيلة والظلمات الحيوانية مثل الشهوة والغضب
والحرص والحسد الحقد والبخل والكبر والرياء وامثالها فانها يكدر النفس ويسودها ويسقطها في

دركات الطبيعة النفس وكان سعيها وتدبيرها في تحصيل ما يلائمها وثانيهما
ما هو بمنزلة انحراف المرآت عن مقابلة البصر فلا ينعكس عليها النور ايضا وهو الغفلة عن الحق وترك التوجه
عن شطر حضرته وارتفاع الحجابين المانعين عن ظهور نور الله وفضله انما هو بالاعمال الصالحة و
الطاعات الشرعية على ما سنه الشارع المقدس وبينه صاحب الشريعة وهو العالم بمصالح الاعمال
وخواصها وتدبير سياسة النفس ولا يصل اليه عقولنا الا بالشريعة متكفلة لبيانها على وجهها
وشرايطها ارشدنا الله والرسول الامين والائمة الراشدين صلوات الله عليهم فالوصول الى درجات
الكمال والعرفان والتخلص عن دركات النيران انما هو باستعمال تلك الشرايع الدينية والمواظبة
عليها وترك مبتدعات ارباب الضلالة المتخلفين عن تقليد اهل العصمة **تنبيه** كثيرا ما
تشتبه في جليل النظر البدعة بالسنة وبالعكس في العبادات والطاعات وآداب السلوك لاهل الرياضات
وتحقيق الحال فيما هو مناط التميز بينهما ان المطلب الديني قسمان تعبدي وهو المطلوب بنفسه وذاته من العبادة
كالحج والصلوة والصوم وتوصلي وهو ما لم يقصده الشرع لذاته ولا غيره بل كان المقصود منه مجرد
الوصول الى التعبدي مثل طي المسافة للحج والنوم اول الليل مثلا لحصول التيقظ لصلوة الليل ونحو
ذلك سواء كان المقصود منه التوصل الى عبادة مطلوبة او صفة حسنة كالخوض في المعارك لتحصيل
الشجاعة وتحمل الاعمال المستهجنة لاهل الثروة المباحة لذوي الشئون لرفع الكبر ونحو ذلك
والتعبدي ايضا قسمان تعيني وهو ما كان المطلوب شخصا اي على هيئة معينة وقيد معلوم و
وقت مشخص كالامثلة المذكورة وتخييري وهو ما كان متعلق الطلب الماهية دون الخصوصيات
النوعية كمطلق الذكر والمناجات والصدقات وكان تعينه فيما لم يعينه الشارع من المشخصات
النوعية او الفردية او المقارنات الخارجية باختيار المكلف كتعيين وقت مطلق الذكر وجنس
الصدقة وقدرها ونحو ذلك فهذه اقسام ثلثة اما التعبدي المحض فتشريع المكلف عبادة
مستقلة او على هيئة خاصة او كيفية مخصوصة غير ما تعين في الشرع بدعة كتشريع صلوة
خمس ركعات او ثلثة غير صلوة المغرب ونحو ذلك لكونه خلاف ما سنه الشارع او تشريع نفس
المهية كما نقل عن الحسين بن منصور في تشريع الحج في بيته او في الصحراء اما التعبدي التخييري فتغيير

[illegible]

نفس الهيئة التي في ضمن المشخصات التجربية فهو ايضا بدعة واما اختيار خصوصية غير ماثور فيه فلا بدعة ولو بتوصيفها على النفس كالتعهد على المداومة على مقدار خاص من الذكر في اليوم والليلة ومقدار خاص من الصدقة في كل يوم او العبادة في مكان مخصوص من امثال ذلك فاختيار تلك الكيفيات والمقارنات مما لم يخالف الشرع ليس ببدعة وان لم يكن راجحة على الاطلاق بل المصلحة نفسانية مشخصة للقائل بها لعدم كونها مما الفقها سنه الشارع وتجربة فيها نعم لا يتخذ ان شرطا في توصيفها على النفس على الدوام وان لم يكن بحيث يوهم في الانظار كونه متعبدا بها في الشريعة ومطلوبة ذاتية على الاطلاق لظهور كونه على خلاف تشريع الشارع فلا يجوز لاحد ذو يعين على وجه القدس واما التوسلي فلعدم تعلق الطلب الموصل الى المطلوب الذاتي وعدم غرض شرعي فيه بل هو مجرد الوصول اليه فاختيار الطريق باي وجه حصل حيث لم يكن محرما ليس ببدعة نعم تعيين الطريق على صورة المشروعية الشرعية والمطلوبية الذاتية سيما اذا كان اهل الرياضة وله بدعة صوفية في طريق السلوك من الصحة والفساد فان منها ما له مدخل في اذكارهم من خصوصية الذكر او مقدارها في اليوم والليلة او الاربعينات على ما ذكروا من شرائطها كالذكر الخفي القلبي فان حكمته ترجع الى عموم من بلغه الثواب فان كان المخبر عنه من العلماء المتشرعين او الصلحاء المتقين ارسالا الى اهل العصمة او فيه خبر من طرق الخاصة ولو كان ضعيفا لا يرد بل لمن بلغه الثواب ويلحق بالخبر اخبار الثقة المتشرع عن التجربة الصادقة اذا لم يكن منافيا للادلة الشرعية من العمومات الكتابية او الاخبار المعتبرة او القواعد الفقهية وان لم يكن كك بان كان ماتيا بصورة عبادة اصلية لم يكن مروية بطريق الخاصة عن الحجة او مشتهرا بين اصحابنا الامامية بحيث لم يصدق عليه بلوغ الثواب او كان مخالفا للقواعد الشرعية او الظواهر المعتبرة او توصليا لم يعلم وجه التوصل بخصوصه الى مطلوب شرعي و مؤسسا بصورة القانون الكلي والدستور العام سيما في انظار العوام المنحطين عن مدارج الفحص بحيث يصدق عليه ادخال ما ليس من الدين في الدين فهو زخرف من القول وصنعوه افتراقا ولو شاء ربك ما فعلوه ولكن تركهم فذرهم وما يفترون وهو طريق مظلم كالليل الدامس وهو سبيل الفجار وطريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون ومن ذلك ما اخترعوه لسلوك طريق الاخرة والوصول الى مدارج القرب الى الله تعالى من كيفية مجالسهم وملابسهم ومطاعمهم و

شواربهم

شواربهم مما ليس فيها في اخبار اهل العصمة اثر ولا هو عقلا ولا عادة من المقدمات الموصلة الى امتثال مطلب شرعي واعتذار بعض الصوفية في الاستدلال على صحة بعض ما عدوه من الاذكار الخفية بهيئة مخصوصة بدخوله في عمومات استحباب الذكر وبعموم التسامح في ادلة السنن من نسبتهم الى مشايخهم سلسلة الى ان ينتهي الى المعصوم ع مردود بان بعض الهيئات والحركات المشروط فيها لا مدخل له في حقيقة الذكر المندوب عموما ولا من مشخصاته والتسامح صحيح وجاز اذا لم يكن النسبة مظنون الكذب دون ما كانت امارات الكذب والوضع فيها مظنونة مخترعة من مشايخهم الغير المعلوم تشيعهم بل معروفين بالكذب وفساد العقيدة الاسلامية فجعلوا موضوعاتهم شهرة بين اوساط الناس لا قباض امثالهم الذين لا يؤمنون فهؤلاء الذين لا يستقرون في دينهم وسلكوا اثرهم ومشوا على اقدامهم من غير استناد الى امارة شرعية ولا حجة معتبرة كما هو المعلوم من امثالهم في زمن الائمة عليهم السلام طعنهم ولعنهم وحذروا شيعتهم عن مجالستهم ومخالطتهم نعم لو كان بعض تلك الكيفيات مما لم يظهر فساده من الشرع بابلاغ من كان موثوقا به من العرفاء المتشرعين الصالحين من ارباب القلوب سيما اذا كان من الفقهاء المعتمدين مرسلا اياه عن المعصوم ع او عن تجربة نفسية في تكميل الايمان وحجة الله تعالى والرغبة الى ما عنده من الفضل والاحسان لا يبعد جواز العمل به والركون الى قوله وفعله

الحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا حسب الفرمايش جناب فضايل مآب قدوة المحققين وزبدة المدققين علامة العلماء جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والاصول الحاج ميرزا ابو القاسم ابن مرحمت و غفران مآب الساكن في جوار رحمة الله الحاج ملا محمد نراقي كاشاني اين كتاب مستطاب المسمى بمشكلات العلوم از تاليفات مرحوم مغفور طوبى آشيان آخوند ملا مهدي نراقي اعلى الله مقامه ورفع الله درجته باهتمام و توسط جناب مجد و قدسي القاب الامائل والاقران الطائف بالبيت الحرام حاجي محمد تقي تاجر كاشاني مشهور بعطار وفقه الله الى الخير در كارخانه عاليشان ... آقا ميرزا حبيب الله ... اتمام يافت كتبه العبد المذنب المحتاج الى غفران ربه الباري محمد علي ابن مرحوم ... رضا ... محمد الرضوي الموسوي الحسني الحسيني العلوي الفاطمي في يوم الاثنين من العشر الثاني من الشهر الاول من السنة الخامسة من العشر الاول من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الف الف سلام و تحية اللهم اغفر لمؤلفه و امره و مباشر كاتبه و طابعه و ناظره ١٣٠٥

[illegible] ١٣٠٥ [illegible]

باید دانست که قرآن صد و چهارده سوره است
بدانکه در قرآن هشتصد و چهار آیه در باب حرمت است
و هفتصد و پنج آیه در باب عقاید است و صد و ده آیه
در باب عادات و صد و [illegible] آیه در باب [illegible]
و ششصد و پنج آیه در باب [illegible] است و [illegible]
ششصد آیه در باب [illegible] است و ششصد آیه در باب [illegible]
و ششصد آیه در باب صدقات و [illegible] آیه در باب
[illegible] و چهار آیه در باب [illegible] و صد و [illegible] آیه
در باب [illegible] و [illegible] آیه در باب [illegible]
و [illegible] و چهار آیه در باب [illegible] و [illegible]
در باب [illegible] و [illegible] آیه در باب
[illegible]